

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَدَنِي

له وانه
یکون نامانی
وادی بهیودانی
للمسلمین قدس
تعالی من یسیر
فانک انفسه
اولی من انک
وایضا من انک
سنة اوله

بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحیم
عن جبرئیل النذیر قال ان الله عز وجل قد خلقنا من طين
على شرح القاضی انما حکم انما اخبار کما هو مسلمه وانما اراد علی التقديرین يدل جلالاً علی القضاة تعالی الی الصفات الکمال الیه فیکون
حداً بالاکمال فاشکرک بما کانت فی بطنک الی بلقح وکلمتک لارباب المجداعت وکتبت بالیارشاه معنی واهجار وکتبت بالکاشیة
والا انما کبره شود از شکوئی از حق کسی تعجب بالضمیم والقصر کذا ان فحمت مدوت فقلت تعجب کذا کانت انتی وفی القاموس الکمال
انعم واحد بانک وای واکو وای وای ثم تنو علیک ان من الای والنهار تروفا بحسب اللغة وقد عدا یراد الالفاظ المتروکة فی
خطب من المحنات قد یقال الا انما هی النعم الظاهرة وانما هی النعمة الباطنة ولما کان مورد الحمد اعنی اللسان نعمة ظاهرة وکان
اشرف موارد الشکر اعنی القلب نعمة باطنية فالاحسن تفسیر الا انما بالنعم الظاهرة وتفسیر النعم بالنعمة بالنظر الی انما کانت
منبت الکبر فحمت ادون اتمنان مثله انما کانت الی الله لیس فی خلق خلقه وبرهیم والملك باهم معروفاً وکون شراً
وله سلطان العظمة کذا فی القاموس والملكوت کبریهوت وترقوة العز واسطان الملكة فی المنقب ملکوت بادشاهی وکبریهوت وچربی
وعالم ملکوت عالم ملک جسمان ومنک استیل الطریق الی الجبروت فی الکاشیة صفات الافعال کالتخلیق والتزیین وغيرها اتمنت
والاموت فی سراج القلوب الاموت عالم ذاته تعالی والجبروت عالم صفاته تعالی والملكوت عالم الملائكة والارواح والانس منبت
عالم الحیوانات والنباتات والجمادات ومنک البداية ای ابتدا کل شیء لانه تعالی علته فاعلیته جمیع ما عده والیک النهایة
ای اتمان الاشیاء کلها لانه سبحانه علته غایة لكل فهو الاول والاخر وانت بكل شیء علیم فلا یحجز علیک خافیة ولا یغیب عن جبریم
علک ذرة من شیء کما فی سموات الارض انت اخیر الغالب حکیم الحکم لبعده عات وکون الشکر کما انما الشکر لنفسه ای لنفسه
انما هو انما الشکر عاتة علیه ومنها انما تعالی قال الله تعالی لیس منکم من لا یذکرکم ومن یرک فلیعیه ای ضرره ووباله علی نفسه
لا علی غیره انک غنی عن الشکر والکفر جمیع جمیع انت ملک الا لا انت سبحانک لا شریک لک انت ربی انا عبدک لعلک ترضی
بالفعل عن کبر لک او بوضع محبة اخیر فی قلبی وخرقت بذنبی فاغفر لی ذنوبی جمیع لانه استیجاب فی معنی التعلیل وایضا فی الشان

بسم الله الرحمن الرحیم
عن جبرئیل النذیر
قال ان الله عز وجل
قد خلقنا من طين
على شرح القاضی
انما حکم انما اخبار
کما هو مسلمه وانما
اراد علی التقديرین
يدل جلالاً علی
القضاة تعالی الی
الصفات الکمال الیه
فیکون حداً بالاکمال
فاشکرک بما کانت
فی بطنک الی بلقح
وکلمتک لارباب
المجداعت وکتبت
بالیارشاه معنی
واهجار وکتبت
بالکاشیة

لا يغير القلوب الا اشتياها في الحسن الاخلاق الحسنة الظاهرة والباطنة لا يهدي الا سنها الا انت كسبا اتي
 انا مقيم على ما يحكم اليها بعد البيان اجابة بعد اجابته وسعدك اي بعدك سعادا بعد سعادته اي اعانة بعد اعانته وخرجه بعد خروجه
 وقولا فعلا كذا في التعليق الرضي في يدك اي في قبضتك وقصر قاب وقيل هي كناية عن سعة كونه وكثرة فضله او عن قدرته
 هذا رتبة واشتر ليس ايك اي ليس ايك فمناؤه فانك لا تقضي الشر من حيث هو شر بل لما يصحبه من الفوائد الزجاجة فانفسه
 بالذات هو الخير والشر في القصد بالعرض فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل نزع قانون الحكمة انا اعود والوديك وانا
 متوجه اليك تباركت اي تقدست قسرت وتعاليت لا تخاف منك لا لمجا الا اليك بها طر فاما كان في حيل ان يكونا مصدرين
 ميسرين اليك احد لا مثل لك صمد في القاموس اقصم بالتحريك اسيد والدرهم والرفع وتني اصراف صمد بفتحين متر وتنه
 آتيتك بوسى كمنه درمات في نياز لا عند اي لا مقابل لك انك متوجه لا تملك انك كبر النور وتشر بالدرال المصلحة هو
 المناقح وكذا كذا النذرية قال الشاعر كذا يكون اسند ربي نذيرتي هذا هو التفصيل في حاشيتنا المتعلقة على تعليقنا
 الرضي سردي اي دمي ان في اصراف ان في صحتين دير لكي وشميلي يقال هو ان في ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة
 قولهم للفقيه لم يزل ثم نسب الي هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزي ثم ابدلت الياء الفاء لاننا اخف فقالوا ان في
 يقال في الرجم المنسوب الي ذي يزن ان في لا اول كذا يري الدهر الزمان الطويل والابد ابد ودود فتح التمار وفتح آخر
 وهو كذا في القاموس يري في الآخرة كبر الخاء لك اللهم تسلك في دارت العوارف اضافة لصفة الى الموصوف اي احطيات السائلة يقال
 ذروت المرح اي سال الآوارف جميع دارفة والقوارف جميع عارفة وهي العظيمة والمراد بالعوارف الوجوات الخاصة وما يتبعها من الكمالات
 لاننا على الدوام سائلة وفائفة على كمالات من جنابه تعالى انشره فعاله عن الخلل الخالية والاعراض الكانت شتمه على حكم مصباح
 وتسمي غيات بها قول الآيات الاحاديث اشعة بثبوت اخض في فعاله وحكامه تعالى هذا في حاشيتنا في حاشيتنا
 على شرح المطالع وحقائق المعارف فمناؤه من الخواية والعبادة سلوك طريق لا يصل الى المطلوب للعبادة عدم لطفه انك
 انت اجود الكرم والفيض الوهاب من فاض الماء فيضا وفيوفته اذ كثر حتى سال عن جانب الوادي وكان الويا سائرا على موضعه
 فسال عن ابيه والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل بفعل دائما لا انفس ولا عوض الحكيم وتبني اي يطلب يقال بضم الشين في تغية
 اي طلبته كذا في الصحاح منك ان تفضل كرم الموجودات من النفوس القادسات اي الطاهرات جميع قادمة من القدرين بضم السين
 بمعنى العظم كذا في القاموس وتفضل اعلم كرامة اليك بالباقيات الصالحات هي الاعمال الصالحة التي بقي ثوابها تنفع صاحبها
 في الدنيا والاخرة والصلوات الخمس وقيل هي سجان الله وحمد الله ولا اله الا الله والله اكبر وقيل هي النيات الصالحة اوجهة لقبول
 الاعمال في التفصيل في التفسير شرح البخاري سبيلا لسلين حاتم النبيين سيدنا ونبينا محمد آخيه الامامين الاكابر في خلفاءه الراشدين
 وازواجه الصالحات النبيين سائر الفرق من المهاجرين الناصرين باجمع متعلق بقوله تفضل صلواتك اكل تحتيا تبارك عظم بركاتك
 ذو الفضل العظيم والاول ان تفتح الجنة والاحسان القديم يا حبيب الله عين برحتك يا رحمن الرحمن آتبع فيقول العبد العاصي الراجي الى رحمة
 ربه القوي الخالي وتبارك محمد مبارك بن محمد واهل بيته الفار في محراب الحمد والثناء والكرام ولا يكون الا بالآبار خاضعة والكوفاموي
 فمناؤه ان علم الصنعة اي الشغل لما كان امين ربي اوضح العلوم تباركا هو بالكرام شاذلان لصدده انما يحكي على افعال الفصح التبار
 مثل ذلك في ذكره وتوكان ولم يحكي الا اخر فان جهات بيان في القاموس في الصلح ثم في البيان من المبالغة ليس في البيان كون منية
 البناء كارة على خيرة الحن ومن ههنا تسمي بقبول ان اتيان بيان مع الدليل في كل ان لسانك المنطقية وحسنة ونبوت سنة

الركب الخارجى المحقق من العلاقة الانتقارية بين جزائه لما عرفت على تقدير الاستغناء بجزءه وجود كل من الاجزاء منفكاً عن الآخر
فالتأليف عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فكيف تقوم منها حقيقة متممة فمحصن لطلان تأليف تعالى من الاجزاء المحكية
مطلقاً ظاهرة كانت او ضمنية وهو المطلوب على علاوة اننا اى الاجزاء الواجبات بسائط اقترى المرام انه لو كان تأليفه تعالى من الاجزاء
الواجبة جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط لم تثبت المطلوب ان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وكذا الى الاما هنا
ويعلم التسلسل وهو كما ترى فلا محالة تنهى الى البسائط فثبت المقصود قال في الحاشية فان فرض ههنا اثبات البسائط واما توحيد
تعالى فيطلب برهان آخر في موضع آخر انتهى قوله فيهما والنظر انه اذا جزم فهم وهو ان يلزم على ذكر تقدير الواجب بالطلان وهو خلاف
من القول فانه قد برهن على توحيد تعالى بان المقصود ههنا اثبات بسائط تعالى واما توحيد تعالى فيطلب برهان آخر في مقام
آخر فهو من جملة ما لا يتصور الا لا يتصور المرام فاذا ذكر او كلفنا تعطيل على قوله واجبات بالكلية الذات هذا ما ذكره من قوله ثم محكي
بالاشارة الى ان اجزاءه لا تسمى بالاشياء بل تسمى على ذلك ان ليس المراد بكونها بالكلية الذات بل بالكلية الحقيقة
انها تقتضى الملاك واحدهم بحسب الذات ضرورة ان الملاك يقتضى احدهم بالذات كما لا يقتضى الوجود كذلك بل صفة انما لا تقتضى
التقدير والوجود بالذات كما في اجزائه فليس يتصور بها الحق المحقق لا يلزم بالكلية فان الملاك يجوز مستلزم بل بالذات انما لا يقتضى
تكونه تعالى صفة فاما المقصود مثله ثم لما فرغ الشارح من بطلان الاجزاء احدى له سبحانه فان ان لم يشرع في بطلان الاجزاء التحليلية المقادير
لن تعالى فقال لا يقتضى الوجود اجزائاً بل الواجب سبحانه وتعالى فيقسم اليها كالجسم فانه ينحل الى الاجزاء المقاديرية كالمصنف والاشياء
والرسم وغيره فانها ليس لقوله لا يتصور بمعنى ان الاجزاء التحليلية بين خرافة القوة ومحمومة لفعل فلا يتصور وجودها اذ الوجود بسبب تدعى
القدسية الله فلهذا لا يتصور الوجود والتمتاز عما عداه وكذا كل ما يتعلق بكونه في ذاته فلا يكون شيئاً منه بالقوة كما في الحاشية تقدير الوجود ان
الاجزاء التحليلية بين القوة والفعل والوجود يقتضى القدسية المحمودة فيوجب تلك الاجزاء غير محمول فكيف يتصور كونها اجزاء له تعالى ولا يتصور
استعدادها لغيره بل بطلان الاجزاء التحليلية له تعالى هي لذاته فهو لا يتصور في الذات والكونة من النبوى والقامة الحال في النبوى
كما لا يتصور والقدسية المقادير فان الاجزاء المقاديرية التحليلية لا تفعل الا لما يكون له اية قابلية للاتصال والانفصال ولو دعى في النبوة
كما في الحاشية فهم مستلزم عما يكسب ان لما فرغ الشارح من بطلان الاجزاء التحليلية له سبحانه اراد ان يبين ان شيئاً
مؤلفاً منه تعالى في ذاته لا يذبحه في هذا المقام مع انه مستلزم لادلال الشق الثالث الذي لم يبرهن له الشارح
وهو تركه تعالى من اجزائه فثبت ان علمه تعالى كما هو واحد في الذات لا تكثر فيه بفعل ولا بالقوة كذلك يستلزم ان يتأله الله تعالى
شيئاً من اجزائه او اجزائه غير مجزئة تأليفها لذلك الشيء او ينحل في ذلك الشيء الذي الى الواجب بل مجزئة ليكون الواجب سبحانه مجزئاً
تحليلياً كما كبره فيقوم ذلك في ذاته وهو انية من الواجب بالذات متعلق بقوله تقوم والية متعلق بقوله تنحل على جعل الله في النبوة
وتقوم تلك الية من شيى آخر لا تفسد الوجود بالذات ذلك الشيء هو المكنون في حقيقة الوجودانية الاله اى الى شيى غير متقرر
وهو وجود الذات وحده وانما يظهر الى الوجود بالذات ان تنحل حقيقة هو ذاته من الواجب تعالى ومن المكنون محال بالضرورة كما
انما له حاله وانما له شأنه الا لا يلزم على التوضيح فارجع الى ما ذكرنا في المتأخر من المصنف في قوله لا يتصور بالكلية في اشارة الى ان
تدعى ان البسائط لا يتصور فيكون تعالى متصرفاً في اجزائه الا ان البسائط من المكنون بالكلية وبكيفية بالوجه وذلك المكنون من البسائط
الاجزائية من اجزائه انما يتصور بالذات من الواجب تعالى من المكنون بالكلية وبكيفية بالوجه وذلك المكنون من البسائط
الاجزائية من اجزائه انما يتصور بالذات من الواجب تعالى من المكنون بالكلية وبكيفية بالوجه وذلك المكنون من البسائط

عزيمه في الذهن ان كان حصول سائر الاشياء في الذهن كما ان الواجب تعالى بما هو موجود بوجوه اخرى على ما هو الذي لا يشترط
عليه الاثار وهو الوجود الذي هو كمال الوجود والاعين اي الوجود الخارج عن اطلاق العقل على الوجود والاعين الاصل في تشبيهه بال
لكونه تابعاً للوجود والاصل كما ان العقل تابع للذي انطلق فلهذا التشبيه من قبيل قولهم زيد راسه موجوداً غير ان كمال متاخر الوجود
هو الذي يشترط عليه الاثار وهو الوجود والاعين لا يتنوع بل على الملازمة المذكورة انما هو ان تلك الذات والذاتيات اي الذات
الوجبة وصفاتها الذاتية اي هي نفس الذات بالتحقيق عن الموجودية الخارجية وذلك لان الذات الواجبة التي هي من الصفات
بنفسها كما فيتم في تصور انتزاع الموجودية الخارجية عنها فهي حينما كانت تكون موجودة لا تتراعى فتكون هي موجودة في الذهن
موجوده خارجية لذاتها اي بعض الاشياء فيقول ان الذاتيات على صفاتها المتعارفة وذكرنا في هذا المقام تفصيل الاستيعاب في الترتيب
تعالى فيكون الواجب تعالى بما هو حاصل في الذهن في الاعيان اي بحسب الوجود والاصل العيني لا في الاعيان وبما هي
باعتبار الوجود الذاتي الذي هو على الاطلاق لا اجتماع التعيينات فيقول الدليل ان الواجب تعالى نفس ذاته بلا مدخلية بحيثية يمكن انتزاع
الموجودية الخارجية من العلم انه كمال ما كان انما شأنه يكون موجداً خارجياً فلو حصلت في ذاته تعالى في الذهن لكانت موجودة في ذلك
الاثر لا يتنوع الفكاك في شيء من الله تعالى بل لا يتأثر ان يكون الواجب لنفسه تعالى وجوده في الذهن موجوداً خارجياً فيكون
ذاته تعالى باقية ليست في الاعيان فتمت في الاعيان بما انما لا يتربط لهما الاثار ترتب عليها الاثار فالمقدم مشكك في التعليل
الذي في كماله هو حاصل في الاعيان اي يكون الواجب سبحانه بما هو حاصل في الاعيان وافقنا في الذهن لا في الذهن من جهة ذلك
ترتيباً في نفسه على ان في ذاته تعالى الوصل في الذهن كان الوجود والذهن عينا لا يترتب عليه صفته من صفاته تعالى فلا ينفك عنه
الوجود والذهن عينا ودفعتا فيكون هو في الاعيان منشأاً لصفات الوجود والذهن فيكون بما هو في الاعيان وجوده
في ذاته تعالى في الاشياء فيكون في ان جميع صفاته تعالى وكل الصانع اتفاقاً تعالى به عين في انه فاصح له الوجود في الذهن كان
موجوداً لنفسه في انما يتربط عليه في الحكمة في موضع فيكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان هذا انتهى ثم توضيح المقام على ما افاد
فصل في تعيين انما هو في الذات الصفات لا كونه بوجه احد فلا فيس له تعالى ذات وصفته فان الصفات غير الموصوف بالبيد
بل هناك ذات هي بنفسها منشأاً للآثار التي ترتب على الصفات على كل وجه ولذا يقال ان الله تعالى قادر بلا قدرة وعلم بلا علم الى
غير ذلك والاراد ان في ذاته تعالى تنوع صفاته جميع الصفات الكمالية فالآثار انما هي بنفسها بالانباودة امر عليها وانها في الاشياء
معها لانتزاع صفاتها جميع الصفات الكمالية ومنشأاً لترتيبها آثارها فلو حصلت في ذاته تعالى في الذهن فانا ان تكون هي من
في الذهن من جهة الانتزاع تلك الصفات ومنشأاً لترتيب تلك الآثار فيكون ان يكون موجوداً خارجية اذا لموجوداً خارجياً ترتب عليه
آثاره وله رغبة في كماله ولا يكون كذلك فيقول ان لا نأول تلك الذات بنفسها من جهة الانتزاع تلك الآثار من منشأاً لذلك
الآثار وهو فاعل باطل فمن هنا استبان ان مقتضى ان لا يخرج من كبريائه سائر صفاته تعالى في حيث حال قبل غير ما كان
وجوده تعالى وسائر صفاته من ان انتهى هو الايمان الى التفسير آخر الدليل ان الواجب تعالى في الذهن
ذلك هو الذي اعتقنا على وعك اننا واذن لا يكون ذلك في الضرورة مستلزماً وانما هو في الذهن في ذاته تعالى
كمنه تعالى في الذهن هو في الذهن مع تفرقه في الاعيان له بامية كلية مشتركة بين الوجودين اي الوجود والاعين في انما
وذلك الاستحالة ان يكون الوجود والاعين في الذهن شخصاً شخصاً في الاعيان فيكون الوجود والاعين في الذهن في ذاته تعالى
التي يكون شخصاً وجوداً بالآثار عليها اي الماهية الماهية التي وجودها في شخصها في الماهية الواجبة بالآثار

فان قيل من هو جامع بين جميع العيوب المتعاضة فلهذا جعل محبة بها اي تلك الصور بالصور اخرى مثلها اي قائمة بذاتها
او بذاته تعالى في بحر الكلام في تلك الصور كبرانه في الصور الاولى في غير ما في الصور الا الى نهايتها بالفعل وهو مضاف من القول
لا يبرهن الدالة على استحالة التسلسل التي تنكشف عنده تعالى بنفسها اي بلا واسطة صور اخرى لانها سبب الانكشاف والامتناع في
الذي كرهه قوله من انما تعقلها اي علمها الاجمالي البسيط هو ذاته تعالى من انما تعقلها بالتفصيل هو وجودها في العالم العلوي في اي الصور
متعلقة بغيرها في خلق اي شئ خلق الاشياء التي هي ذوات تلك الصور في الاشياء اي تعقل العلول بالعلمة من غير فرق بين الاشياء
اخرى ذوات الصور بل متساويان في كونها معلولين للوجوب تعالى العلوية مستقلة للصور فتلك الاشياء جازية عندها
بذاتها لا بتبعيتها لصور لانها اي الاشياء معلولة لتعالى كالصور بلا تفرقة فالقطع عرق الخسيس المذكور من ثم تقرير الكلام على ما ذكرنا
تلك الصور لانها كائنت متبوعة بالعلم ولم يكن علمها بوساطة صور اخرى فلا محالة تكون تلك الصور معلولة لتعالى بخلافه من العلم الاول
علمه تعالى بها قبل وجودها ويكون مبدأ هذا العلم نفس ذاته تعالى اذ لا يتحقق لنا سوى ذواته سبحانه في تلك المرتبة وهذا العلم اجمالي لا يتبين
مبدأ الانكشاف ذواته وحده بسيطة والتالي علمه تعالى بها حال وجودها ويكون مبدأ هذا العلم ذواتها الموجدة كحاضرة عندها
مستقلة المعلول عن علته فلهذا يتحقق ايضا في نفس تلك الاشياء التي في هذه الصور لعلها فلا حاجة الى توسيع الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء
انتي ثم علمك الاشياء لكون الصور ذوات الصور معلولة لتعالى بغيرها عنده سبحانه بالعلوية البتة فالفاء للتسلسل العلم المتعبر
وقد تقرر به بالشرقي واخر الانطباع في باقوى انحاء الانكشاف وبما تفصيله كما ذكرنا في التعليق الرضوي في اول تفصيل في التعليق الثاني
هو وجود الاشياء بالفعل شئ موجود بالفعل وذلك باجرائه وجوه عن العلوية فلهذا يتحقق فيما نحن فيه فكيف في تلك الصور انكشاف
الاشياء عن ذوات الصور نفس صورها عنده تعالى بجلالة اسطورية او بالاعتية او بالاعتية وما اى جميع وجود الاشياء العينية وجود الاشياء
لنفسه اي كون الشئ موجودا لنفسه اذ الشئ الاول عين الشئ الثاني كما في علمنا بانفسنا وعلم الحشرات بانفسها كذا في الاشياء ثم وجود
تفصيل في الفهم من الانحاء الثلاثة بالذات ان مفهوم وجود الاشياء بالفعل شئ موجود بالفعل بوجه التعاين بين الشئ الحاضر وبين الشئ الخائفة
فيمتد ان لا وجود لاشئ لنفسه بمعنى عدم اعيته لا بمعنى خصوصية عند شئ آخر ومما يثبت انفسه على الموصول في بان وجود الاشياء بالاعتية
من انما العلم بكنية علمه لنا قوة ذكاته فتعقل بتركها بالاشياء فالقوة التي بها تتعقل هذه القوة اما ان تكون في القوة
الاولى فلهذه هي القوة المستقلة في عاقلة وحكمة او قوة اخرى فلنا قوتان احدهما قوة بها تتعقل الاشياء واخرى قوة بها تتعقل هذه القوة
ثم يتبادر الى الامر الى انما بالفعل وهو حال فاذن القوة التي بها تدرك الاشياء بالنسبة الى نفسها عقل علم وعاقلة علمية مستقلة
فالقوة من حيث كونها سببا للانكشاف متماثل من حيث انها حاصل لها الانكشاف عاقلة ومن حيث انها متكشفة عند ما تتعقل
حينئذ يتعقل اي لا ذلك منها الا وجودها اي وجود القوة لنفسها القوية على ما ذكرنا في التعليق الرضوي انه اذا قلنا ان هذه القوة التي بها تدرك
الاشياء فانما ان يكون من القوة بنفسه هذه القوة او بقوة اخرى مستقلة كما لا يميل الى الثاني لان الكلام في تلك القوة كالقوة
في القوة الاولى فكذلك في القوة الثانية قائمة على الباطنة فتبين ان يكون ذلك المتعقل بنفس تلك القوة نفس بنفسها عاقلة مستقلة
قوة تتعقل منها الا وجود تلك القوة لنفسها فتعلم ان وجود الشئ لنفسه اليقينية من بابها انما هو المطلوب في الكلام على القوة
نفس الامر ان الشرح لما ذكرنا من حيث انفسها وجودها في الاشياء باجرائه انحاء وكان غرضنا اثبات ان العلم ليس هو كذا بل هو
مضمون في انما تعالى بعلم الاشياء فهو من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والتالي العلم التفصيلي حال وجودها والى العلم الاول
يتعلق في علمه بذاته والى الثاني في علمه بتلك الاشياء عنده تعالى وجب على بيان ان العلم تعالى في العلم الاول المستقلة

فان قيل من هو جامع بين جميع العيوب المتعاضة فلهذا جعل محبة بها اي تلك الصور بالصور اخرى مثلها اي قائمة بذاتها

فان قيل من هو جامع بين جميع العيوب المتعاضة فلهذا جعل محبة بها اي تلك الصور بالصور اخرى مثلها اي قائمة بذاتها

10

مجلس
الخطبة
والتبليغ
في
الجمعة
السادسة
عشر
من
شوال
سنة
١٢٩٠

[illegible]

[illegible]

والتمتع بالوجود والالتصاف بالغير لان هناك جملان متساويان ان قد هما متعلقان بالماهية والثاني بالوجود وبالالتصاف
فان ذلك انما يمكن لو كان الوجود والالتصاف في الواقع مع قطع النظر عن تصور من تنزع الذين لتقديره والتمتع بالماهية والتمتع
الوجود ومعنى الالتصاف بعد الاتزام فهاهنا قد مر ان نفسهما في الذين هما مجموعان في الذين جعل من الماهية في الواقع فتقوى
والاشارة بالذات الجاعل على القول الثاني اي جعل المؤلف في الالتصاف اي التصاف الماهية بالوجود من حيث هو اي الالتصاف من غير
مستقل بالماهية والباطنين حاشيتيه وبها الماهية والوجود اي تفسير الالتصاف المذكور مفاد الالهية التركيبية اتم انه قد وقع
في بعض عبارات النظم ان اثر الجعل على راي المشايخ مفاد الالهية التركيبية فظن غير الاحقين في الافق الجبين ان مرادهم بهذا
الالهية التركيبية هو مفهوم الغير المستقل الرباطي للالتصاف وهو كما ترى لما ذكرنا في التحليل للمرضى بل مرادهم مصداق الالهية
التركيبية هي الحكمي عن القضية القائمة الماهية بوجوده فالحكمي عن الالهية هي الماهية المنضم اليها الوجود وهي مصداق القضية
الماهية بالوجود وكما ان الحكمي عنه لقولنا الجسم ببعض المنضم الى البياض هو مصداق التصاف الجسم بالبياض فاجعل عند المشايخ
متعلقين بالمرس في معنى التغيير معناه جعل الماهية موجودة فهو من اقبيل جعل المتولين وهذا متفرع على ان الوجود عندهم منضم
الى الماهية فاشي والوجود والالتصاف لاس من هذه الحاشية اي لاس من حيث كونه معنى غير مستقل كمنزلة حرف بل من حيث انه معنى
بشيء مستقل فانه من هذه الحاشية لانه لم عندهم لان تكون اثر الجاعل بالذات من راجع ماهية كسائر الماهيات ومنه - هـ - قط
ما استدلل به على جعل البسيط من انه على تقدير القول بجعل المؤلف لا بد من الانتهاز الى جعل البسيط لان الالتصاف ماهية من
الماهيات ووجه القول ان تكون الجعل المؤلف هو الالتصاف من حيث هو غير مستقل عن الباطنين الحاشيتين لاس من حيث
انه ماهية من الماهيات وطول الاستقلال ولزوم الانتهاز الى جعل البسيط انما هو على هذه الحاشية لا على تلك الحاشية شوقي فمر
الاشارة الى ان قد استدل عليه في جعل البسيط بقوله تعالى وجعل اي خلق النملات والنور فان الجعل بمعنى التفسير لا يجوز
على مفعول واحد بل يجب ان يكون كلاً مفعولاً اي جعل اي خلق يستعمل مفعولاً واحداً وفي قوله تعالى وجعل النملات الآية فمفعول
مفعول واحد فهو يعني ان لا يبنى التفسير على الجعل فيستعمل عليه بان هذا الاستدلال المذكور في الافق الجبين للوجود نفس
صيرورة الذات وقومها في الذين اي اخارج او الذين ومصدقاته اي مصداق الوجود بالمعنى المذكور في الوجه تعالى
ذاته والافق جديج الواجب هو انه اني غير وموهم حال ومصدقاته في المكان حيثية الاستدلال الجعل اي على تقديره قطع النظر
بذه الحاشية الاستدلال ليس للممكن في قرو وجوده اذ لا كانت الماهية الممكنة في نفسها متفردة مستقلة عن الجاعل
كما هو من غيرهم القائلين بالجعل المؤلف ايصاف في جعل الوجود وعلمية اي على الماهية في مرتبة ذاته وهذا المصدق من حيث هو الواجب
تعالى فلا يكون اشئاً ما قرر في نفسه فكانا بل اجبا لذاته لان الواجب لذاته ليس الا ما يكون متفرداً بذاته مستقلاً عن غيره
وبطلان انه نظر فاذن يكون الماهية الممكنة فاقرة من حيث هو قوامها وتقدمها ومن حيث جعل الوجودية فالممكن كلاً اعتبارية
في الوجود صرف وبها السبب وتقدمها مبداها الى التقدير والاشيخ بل سبب يتبعه على اللزوم مفاد الالهية التركيبية هو كونه
موجوداً في الافق الجبين ثم تفسر الاستدلال على ان مفاد بعض الاعلام ان الوجود يعني اعتباري اترجي وكذا ان
الماهية بالوجود فلا تحقق لها في الواقع انما تحقق في الواقع شيئاً من الماهية بالوجود فمرادهم الماهية بالوجود
في تحققها في الوجود الماهية فان الماهية اثرها في الذات كذا هو المطلوب ان الماهية في الوجود الماهية اثرها في الذات
فتكون ماهية الوجود انما الجعل الماهية في الوجود والالتصاف وهو الجعل الماهية في الوجود

من يفيده العلم الموحدة فلهذا صار العدم اولى من الوجود فكذلك الحكيم كلاسها بالنظر الى ذاته سيان فاحفظ كان في حد ذاته
 ظاهرا لاني انا من الملائكة والظهور من المناقاة ولا مظهر للغير فلا يكون الحكيم علما ولا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن الاستناد
 اليه الى عالمنا انفي كونه علما فلا ريب ان العلم هو النور فكيف يصح كون الامر الظلماني عين النور وانفي كونه علما في مرتبة ذاته فلا ان
 ينكشف عنده الاشياء وذات الحكيم من حيث هو ليس كذلك لانه من الظلماني في حد ذاته فلما ان توامر في نفسه وهذا بانظر الى
 اجمل البسيط ووجوده فذا نظر الى محمل الوصف انما هو بالعرض من تلقا اى جانب فاضته اجعل الحق قوم الحكيم ووجوده كذلك كالحكمة
 اى عالمية الحكيم انما هي بالعرض من تلقا فاضته العالم الحق علمه فمصدق حمل الوجود الحقيقي العلم حقيقة على الواجب تعالى متعلق
 بحمل قول انما يستقرض القوام ههنا لان كون صدق حمل الوجود بنفسه في ذاته يستلزم كون صدق حمل التقرر كذلك فليس في مرتبة ذاته
 صدق حمل الوجود والعلم على الحكيم هو هي الحكيم من حيث يستند له اية تعالى فلما ان وجود الحكيم ووجود الواجب كذلك كالحكمة
 علم الحكيم هو علم الواجب تعالى شحم في كلامه الظاهر فاذا ما افضل التحقيق في حوشية منها ان قوله بان يكون هو بنفسه طابقا لمعنى الظهور
 وصدقه فالحكمة غير مستقيمة لان العلم هو مبدأ لاكتشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا لمبدأية الظهور
 لان يكون هو ايضا ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لمعنى الظهور والاستلزام بين كون شيى مصداقا للظهور شيى اخر من كون
 ظاهرا بنفسه كما في بحث بلية العلم ونظرية ومنها انه لا يلزم من كون الحكيم لذاته الا جعل اى اجمل ان لا يكون ذات الحكيم نفسها
 مصداقا لمبدأية الاكتشاف والالزام ايضا من كون الانسان مثالا لذاته الا جعل اى اجمل ان لا يكون ذات الانسان بنفسها
 مصداقا للانسانية ترتيبا بان العلم من الصفات ومرتبته الانسانية مرتبة الذات فلما ان مصداق الانسانية انما يكون باستغناء
 ذاته الانسان من اجمل كذلك مصداق العالمية انما يكون باستغناء ذاته عن اجمل علما ان الشايع لا باس له بالالزام ان
 ذاته الانسان ليست بنفسها مصداقا للانسانية بل هو بالاعتناء الى اجمل فافهم ومنها ان قوله كان في حد ذاته من الظلماني
 لا يرمى اذا اراد به ان الحكيم بلا جعل اى اجمل اياه من الظلماني فهو باطل لذاته الحكيم بلا جعل اى اجمل فهو بلا جعل اى اجمل
 ليس من الظلماني ولا نورنا بل هو لا شيى بحيث وان اراد به انه بنفسه ذاته بلا اعتبارا من زاوية علمه ذاته من الظلماني فان معنى بالامر
 والظلماني بالاكين مصداقا بنفسه لمبدأ الاكتشاف فكون كل كنه كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة بعض الحكيمات نفسها
 بالزيادة اى عليها مصداقا لمبدأ الاكتشاف لا بل في ذلك من دليل وان معنى غير ذلك فلا يفيد اى مصداقه من المرام بل هو مجرد
 عن هذا المقام اى بان المراد بالامر الظلماني انما لا يكون مصداقا بنفسه لمبدأ الاكتشاف وقوله بل يجوز ان يكون اى حاشية من حاشية
 انفسنا كون الحكيم من الظلماني انما هو الامكان فان الحكيم ووجوده انما يستفاد من الواجب تعالى وهو بنفسه في حيز اللانسانية فالحكيم
 ليس بنفسه مصداقا للوجود فضلا عن كونه مصداقا لمبدأ الاكتشاف المتفرع على الوجود والظلمانية انما هي عدم كونه مصداقا لشيى
 ذاتيا لمبدأ الاكتشاف ففكرنا ان العلم هو الوجود والحجوة فيه ما امر من ان الاذية ان منصوصا واحد فلما سائر ان منصوصا مختلفا
 وان المراد ان مصداقا واحد فهو ملزم بل صدق العلم بالانسانية التي تتجسدا بمصداق الوجود والحجوة والذات الوجودية
 الجبردة وما سياتي منه في بيانها انما يدل على تقدير تمامه على ان الذات الجبردة صاحبة الاتصاف بالعلم لانها حقيقة العلم
 كما استتقت عليه ان شارة تعالى قال في الحاشية في الاضطرار عن الحكم السابق استفاد من التشبيهات المتبادرة ان العلم
 غير الوجود انتهى التشبيهية قوله فلما ان قوامه ووجوده انما هو بالعرض ووجه التبادر ان التشبيه والتشابه كما ان منصوصا
 سياتي فيه انما يدل على ان الذات الجبردة مصداقا للاتصاف بالعلم لانها حقيقة العلم فاسأل الله

سبحانه يجعل العقل من نورانيا وان كان في ذاته امر اظلمانيا لكونه مكانا في باطنه ان اراد به سبحانه يجعل النقل من الانكشاف الى الاشياء
فذلك علم الحق ان الواجب سبحانه يجعل في العقل من نورانيا اي يفيض فيه حقيقة هي صفة الانكشاف والاشياء وان اراد به الله
سبحانه يجعل النقل صاعدا لان ينكشف عنه الاشياء فيسلكها لاساس له بها ادعاء ينكشف الاشياء عند قيامها بالشيء العقل والعلوم
امر ان لا يعلو على وجوده في وجود العقل الخاص بالجوهرية بانه ان اراد به سبحانه فهو منها فذلك بين العلم والادعاء وان اراد به سبحانه وحقيقتهما
ومطابقا لغيره من نوع كيف ومطابقا للوجود والوجود نفس ذات العقل بلا زيادة من عليها ومطابقا لغيره من العلم والعلوم والوجود والوجود
العلم للعلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شيء لذاتها ولتوثر عن ذلك فلا يلزم من اتحاد العلم والوجود والوجود والوجود
الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاء ان كانت تعلم ان كلام الشرح مبني على الاتحاد
بين وجودي الممكن الواجب فاذا كان العلم عين الواجب فيكون بين الممكن ايضا فاقوم ولذا في العلم ليس في الوجود العقل
يرك ذاته بذاته لان ذاته حاضرة عنده نعم فليقتصر العقل الى ان يكون وجوده حضورا له حتى ينكشف العلم عنده اي عند العقل
وذلك ان كان في العلم غير ذاته وصفاته هي ذكرا في الانكشاف باعلام العلم العقل به انما هو من خواص الاشياء من العلم
لا يلزم على الوجود والوجود وان هوذا في العلم فان العلم باعلامه بانه عن فاعلم في العلم وادعاء ان العلم نفس ذات العالم
في الاشياء والاشياء ان لا يكون باضافة العلم في العلم بل في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
اي العقل فان العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
ليكن العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
لكن العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
فوق حيث يتفاد في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
الى الشمس انتم قد اقمتم انتم في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
مستحقون انتم في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
منه في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
جعل العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
وذلك انما اختاره من العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
يطالبون في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
بالاخر في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
من العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
اشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
فذلك العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم
عن العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم بالاشياء والاشياء في العلم

بالمنع المذكور لا يتأتى صدور الكثير من الواجب دليل الاستلزام وقدره انما كانت اللوازم حلولات الملزومات علما فلو جاز تعدد اللوازم
اتحاد الملزومات بجاز صدور الاشياء الكثيرة من الواجب الواحد ويصاحبه ما يقرر في مقوله من ان الواجب الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والاشياء
قدرة على انما هي تصور وتصديق متخيلان نوعا مختلفان متعلقان فان تصور متعلق بكل شيء بخلاف تصديق فان متعلقه خاص بالاشياء
شكلا اقول المقصود منه تنويع مذهب المتأخرين بحيث يصح الاتحاد بين تصور وتصديق نوعان مختلفان المتعلق لما مر انهما ليسا مختلفين
اللوازم مستلزم للاختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفت اللوازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فالقول باتحاد تصور وتصديق نوعا وتغايرهما متعلقا كما هو مذهب المتأخرين قد دل على ان
اتحاد اللوازم يتلوا في اختلاف اللوازم وبذلك تفصيل لما قال في الشبهة ان اختلاف المتعلق في اللوازم فلا يصح مع اتحادها نوعا
فما لم ينشأ من اشارة الى ان هذا التاميم لو ثبت كون اللوازم لوازم الماهية فلو كانت لوازم لم يصف فكلما وحاشا فلا بد من اثبات كونها لوازم
وورد في خط القضاة فافهم ولان عطف على قول الما موهوبت آخر لما قرر للتأخيرين اتحاد العلم بوجوب اتحاد العلم وبالعكس بناء على اتحادها
اي اتحاد العلم والعلوم ذاتا وتغايرها اعتبارا فانما واحد هو واجب اتحاد الآخر ومتعلقهما هو معلومها لكونها تحصيل من العلم فلو كان التصور والتصديق
متغيرين نوعا فيكون اتحاد معلومها اعم من متعلقها فكيف يتصور الاختلاف بين متعلقيهما وكما كان في عدم التمييز بين الاختلافات بين متعلقيهما
فان من ان يكون بينهما اختلاف نوعي زبدة افعال ان اتحاد التصور والتصديق بحسب النوع يوجب اتحاد متعلقيهما بالذات فالاختلاف
متعلقا بها فغيره شدة افاذا افضل المحققين من ان ذلك ان اتحاد العلم بوجوب اتحاد العلم كذلك اتحاد العلم بوجوب اتحاد العلم كما اعترف
بهيت قال بالعكس فكيف لا يستقيم القول باتحاد تصور وتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع قول
بصحة التصور والتصديق كما يجب اليه القدر من ان يتعلق بالتصديق بمتعلقه ايضا فاما اورد على المتأخرين من منعه من القول
بما هو مسموع من اورد على القضاة ايضا ونشأ الفاسد من القول باتحاد العلم والمعلوم انتهى الا ان انتهى مذهب المتأخرين من القول
الاستئصال المقصود منه تاخير مسلك المتأخرين في ترويض دليل المتقدمين بان اتحاد العلم والمعلوم مني على حصول الاشياء بانفسها وانما التميز
وغيره من حصول الاشياء واذن لا يكون بينهما اتحاد بل تباعد بالذات فان شئ يكون مخلفا الذي الشئ بالذات فكيف يستلزم
اتحادها اتحادا اخر فاقول نعم ذلك لا يتبادر بوجهه وانما جبر باختلاف المتأخرين انما اليه اوجه ان التمسك بمفهوم الاشياء لا يوجب
تعدا المتأخرين بل هو قاطع لزم من الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا لان مخالفا مختلفان في افعالهم كما هو في المثال اعني التصور
والتصديق مختلفان في افعالهم انتية لا يجوز نزاع المتأخرين في اتحاد المتأخرين كما كان في كلام الاساس من مذهب المتأخرين في عبارة
ان اتحاد تصور والتصديق ذاتا وتغايرها فاما متعلقا غير متغير على كلا الامور لا اورد في فرضه اخرى على مذهب المتأخرين في قولهم
حقيقة انها اعم من حقيقة التصور والتصديق فان جعلها من اقسام الصورة المتعلقة بمتعلق يكون عبارة عن المعلوم فيلزم ان اتحاد
العلم بوجوب اتحاد المعلوم من اجل الاختلاف بينهما بحسب المتعلق اليه اشارة بقوله فمعرفة ما عليه نفا والامر الاخر غير الصورة وهو الحالة
الادراكية لا يلزم من كمال المتأخرين ان لا يعلم من برهم في معرفة العلم الا الصورة فلا يصح التمسك بالحالة حتى يقال ان العلم عندهم
بشيء الحاله واذن لا يتحد العلم بعلومه اذ لا يمكن الادراكه بغيره من الادراك اي انما يحصل الاعتقاد في التصديق والتصور انما هو نوعان
متباينان منه في الادراك حقيقة متلو على ان هذا التاميم لو ثبت قول المصنف من الادراك متعلقا بقوله نوعان اما لو جعل متعلقا
بمتعلقه متباينان كما يفهمه القريب فحاشا ان المصنف في ان تصور والتصديق نوعان متباينان من جهة الادراك فيكون ان التصور ادراك
والتصديق ليس هو الادراك بل هو حقيقة متلو على ان هذا التاميم لو ثبت قول المصنف من الادراك متعلقا بقوله نوعان اما لو جعل متعلقا

مسألة فادرك اننا لو افترضنا عدم التصريح كما يدل عليه حقيقة الاتي لرفع الشك فلا مسأله في عدم التصديق من العلم وما حققناه سابقا
من ان التصديق كونه غير ذلك لا يوجب ان لا تكون في العلم التمسح خوفنا من التصديق ليس هو محتارا لتمامه على ان يكون التناقض
بين ذكر سابقا وبين ذكره نابل محتارا للتصديق لا لانواعه بل لانواعه في عدمه من العلم فليكن هذا معنى قولنا ان الشك لا يكون
سابقا من انه اشار الى ان لا اذعان كيفية غير ذلك بل حصل من قولنا ان هذه الاشارة الى ان يكون هو محتارا لتمامه فاحفظ قولنا
لا جرمه تحقيقه ان مطلق التصديق لما كان في صرافة الحزم ونحوه الاطلاق ليدقق على نفسه على يقينه كونها من المفردات الحقيقية في المقام
على ان افاد بعض الاعلام ان ظاهر هذا الكلام ممكن ان يكون في ذاته مستلزما من كلام بعض الاكابر في شرح الرضا القلبية لكن لما كانا على وجهنا
على هذا فلا ينبغي ان يجعل كلام الشارح في هذا المقام على ذلك علما ان كلام الشارح هو منافي التصديق لمقابل التصديق لا في التصديق
المراد للعلم وكلام بعض الاكابر في الثاني كما عرفت فحصل كلام الشارح على ما مضى في الحاشية لسابقة ان مطلق التصديق لمقابل التصديق
من ان ان يصير مقارنته للاذعان او عدمه لما كان في صرافة الحزم ونحوه الاطلاق ولم يكن مقارنته للاذعان لا بعد ما يتعلق
بنفسه بنفسيه وليدق على نفسه بنفسيه لكونها من المفردات الحقيقية في ذاته مستلزما من كلام بعض الاكابر في شرح الرضا القلبية لكن لما كانا على وجهنا
الشرعي لا الشرعي في ان اذعان التصديق بنفسيه لما كان من المفردات الحقيقية في ذاته مستلزما من كلام بعض الاكابر في شرح الرضا القلبية لكن لما كانا على وجهنا
على نفسه بنفسيه جلا عرضيا بالمطابقة فغير معقول ان المبادئ لا تحمل بالمطابقة جلا عرضيا على شئ قال في الحاشية على ان التمسح في ذاته
المرجع من جزئيات الممول ليقابل المحل الاول الذي انتهى انما يتصور من حيث وعبارته مع عدم مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
بانه لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق من حيث وعبارته مع عدم مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
حاشية وعبارته في قولنا التصديق لا غير المقارن للاذعان او التصديق بالمطلوب بانه لم يصير مقارنته الاذعان فغير من المفردات مستلزما
منه في شئ منهما بنفسه لان نفسه في هذه الحقيقة المستغرقة متفق متفق مقارن للاذعان او التصديق بالمطلوب بانه لم يصير مقارنته الاذعان فغير من المفردات مستلزما
ولم يجعل حيزه بنفسيه من حيث كان نفس فهو مما يتصور ان يتصور في مقارن الحكم او يتصور لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
منه قاعرضيا وكذا الحال في حقيقة بنفسيه ان كان جزءا من حقيقة بنفسيه لم يصير مقارنته الحكم او يتصور لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
صدق عليه في الحقيقة لعدم الحكم وعدم اعتباره لا يحل على نفسه بنفسيه جلا عرضيا على تقديره ان نفسه بنفسيه مقيد بالحكم او عدمه
لا العلم المتعلق بها حين كونها مقيدتين بالحكم او عدمه اي في حين من حقيقة بنفسيه لم يصير مقارنته الحكم او يتصور لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
في حقيقة بنفسيه جلا عرضيا على تقديره ان نفسه بنفسيه مقيد بالحكم او عدمه اي في حين من حقيقة بنفسيه لم يصير مقارنته الحكم او يتصور لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
واما الحقيقة لعدم الحكم او عدم اعتباره لا يحل على نفسه بنفسيه جلا عرضيا على تقديره ان نفسه بنفسيه مقيد بالحكم او عدمه اي في حين من حقيقة بنفسيه لم يصير مقارنته الحكم او يتصور لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
قد يكون مقارنا للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا وقد لا يكون مقارنا للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا وقد لا يكون مقارنا للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا
وقد يكون مقارنا للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا وقد لا يكون مقارنا للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا وقد لا يكون مقارنا للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا
الا اذعان كان مقيد بشرط شئ اذا لم يصير مقارنته الاذعان ولا عدمه ان كان لا بشرط شئ فهو بلا اعتبارا لثباته من الاذعان او عدمه
الا ان لم يكن مقيد بشرط شئ فان المقارنة لا بشرط شئ نعم من المقارنة المستغرقة والمطلوب فلا يحل على نفسه بنفسيه مقيد بالحكم او عدمه اي في حين من حقيقة بنفسيه لم يصير مقارنته الحكم او يتصور لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
يعدم وعبارته على حقيقة بنفسيه ان كان لا بشرط شئ نعم من المقارنة المستغرقة والمطلوب فلا يحل على نفسه بنفسيه مقيد بالحكم او عدمه اي في حين من حقيقة بنفسيه لم يصير مقارنته الحكم او يتصور لم يصير مقارنته الحكم اي لا اذعان التصديق والمطلوب
الا ان مقارنته او عدمه المتعلق بها حاشية الحقيقة المستغرقة وهو مقيد بها في مقارن للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا وقد لا يكون مقارنا للاذعان او التصديق المستغرقة او محتملا
وقد مر في شرح كلامنا اننا لو افترضنا عدم التصريح كما يدل عليه حقيقة الاتي لرفع الشك فلا مسأله في عدم التصديق من العلم وما حققناه سابقا

ومن حيث هو مسمى مع قطع النظر عن تلك العوارض معلوم وعلى القول بآية العلم في الاشياء والمعلومات في الامايات بينهما تمايزا
فلا يتصور الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا القول بالشك في غيرنا بعض هذا الحق ترصيفا لما سبق ان الشك ايضا اي كما ان الحاصل
في الذهن اعتبارين فان الشك من حيث اكتناقه بالعوارض المنبثقة علم من حيث هو معلوم فاما بخصوصه فالحاصل الاول اي حصول الاشياء
بالذات في الذهن ثم تفويض الملام على افاده بعض الاعلام ان ذلك لا يشبهه التي ذكرها بطرس على ثلاث مقدمات فثبت الاول فرض ان العلم
والمعلوم متحدان فاما وان تصور والتفريق متباينان بالذات وان التصور يتعلق بكل شيء قيل بان العلم هو الشك القائم بالذات من حيث هو
نفس الشك لم يلزم اتحادا وتصويرا وتصديق سواء قررت له شبهة تتعلق بالتصور بنفس التصديق او بتعلقه بالتفريق وذلك لان
التفريق لا يتعلق بالتفريق ذو الشك والتصوير هو الشك ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم معنى الشك انما علم ونفس الشك هو الشك في الشك
فلا بد لانما لا يفرق بينهما في حقيقة بل في ان الاشياء حاصلة في الذهن بالذات فاما الكلام من الاشياء تنبيه على عدم وفاء ما ذكره في تقرير
بأنه لا يفرق بينهما في حقيقة بل في ان الاشياء حاصلة في الذهن بالذات فاما الكلام من الاشياء تنبيه على عدم وفاء ما ذكره في تقرير
الترتيب المذكورين في الشك ايضا انما يتم اذا اريد من المعلوم المعلوم بالذات اما لو اريد منه المعلوم بالعرض فثبت ان تصور وفاء ما ذكره في تقرير
تلك الصفة كما ترس في فاء تصور الشك في الشك واما المعلوم بالعرض فثبت ان تصور وفاء ما ذكره في تقرير
بالذات فاما انما على تقدير حصول الشك فاما انما على تقدير حصول الشك فاما انما على تقدير حصول الشك فاما انما على تقدير حصول الشك
في الذهن فالعلم في العلم بالوجه بخلافه بالذات لما هو مقصود به بالوجه ولتقتضيه بالذات اي ذال الوجه الذي هو العلم بالعرض فان الوجه
وذا الوجه فمختلفان اما فافهم توضيح ان الكلام في مسئلة الاتحاد وان جرى على العلوم بالذات وهو شيء من حيث هو فلا شك في اتحاد العلم
بغيره وان كان حصول الاشياء بنفسها او باشياء بالافرق وان اريد بالمعلوم المعلوم بالعرض اي مقصود به فلا شك في ان العلم
بغيره العلم بذلك المعنى سواء كان حصول الاشياء بنفسها او باشياء بالافرق بينهما اما على تقدير حصول الشك فلا ان المقصود منه تصور
ذو الشك ولا شك ان الشك مغاير له اما على تقدير حصول الاشياء بنفسها فلا ان العلم في العلم بالوجه بخلافه لذى الوجه فان الوجه وذا الوجه
مختلفان اما اذا لم يكن الاتحاد واما بخلافه متما وتبين في الاصلين فمعلوم كون هذه المسئلة مبني على حصول الاشياء
بالذات فاما على ذلك في بعض نحو شيء قوله فاذ تصورنا التصديق انه قال المصنف في احكامه المنبثقة في المصنف في المصنف
للتفريق كما في صورة الشك فان النسبة المشكوك في الحقيقة متعلق بها الشك هو تصور علم فتتحد مع المعلوم على النسبة المشكوك
فيها وانما الشك في الشك بحد ذاته وانما تصور علم فتتحد مع المعلوم على النسبة المشكوك في الحقيقة متعلق بها الشك هو تصور علم فتتحد مع المعلوم على النسبة المشكوك
متحد الشك يكون متحدا وانما على ذلك اي المصدق بانه على ذلك في الشك بحد ذاته وانما تصور علم فتتحد مع المعلوم على النسبة المشكوك
انما وذلك لان حاصل كل المذكور ان تصور والتفريق كيفيتان مختلفتان باحتمال عارضان لثبات واحدة وهي النسبة كما ان
والثبوت كيفيتان مختلفتان حقيقة عارضان لثبات واحدة كذا زيد مثلا فذلك محل يدل على ان هناك شيئا فاما انما هو
كل من التصور والتفريق فثبت انهما حقيقة لانهما واحد منهما معروض الآخر كما هو حاصل عند تقرير شبهة بنفسه تصديق القول
في تقريره تلك الحقيقة بانه يجري كل المذكور في تقرير الشك بنفسه التصديق ايضا كما يجري في تقرير الشك بالمصدق بالتفريق على
الاصل تحت فان حصول صورة الايمان في الجملة هو مسمى اي من لا اذعان ودين احكامه الا انما في الادلة التي هي تصورية لنفسه
على في حقل الحسنة ان الحق عند خلق تصور بنفسه التصديق ليس الا صورة الاذعان احكامه في الذهن ونحن في اتحاد
التصور مع تلك الصورة وتلك الصورة علم مجازي ولا يفسر في الاتحاد ومهما واما العلم حقيقة هناك فلو كان الادلة التي هي تصورية

التي هي
الذكورة في قول المصنف حيث يحصل في الذهن معلوم تعليمية وهي عبارة عما يفيد معنى هذا على الحديث بان يكون هذا المعنى خارجا عن
حتى لا يتصل الحكم بالا حيث يكون الحقيقة محل واقعة وهذه الحقيقة لا تغير الذات وانما تغير الاحكام كما بان من حيث كونه لها ما لا يؤثر
فيما نحن فيه ان الشيء الذي معلوم كونه حاصل في الذهن قائما فيكون يحصل في الذهن الذي هو عبارة عن الحصول فيه خارجا عن حقيقة
المعلوم الحقيقية وهي عبارة عن الحقيقة التي تفيد معنى هذا على الحديث بان يكون هذا المعنى داخل في الحديث فيتحقق الحكم بجميع الحقيقة
والحقيقة هذه الحقيقة تغير الذات لان الحكم متعلق بالشيء الذي لا ينفك في الحقيقة بمعنى ان حقيقة الحصول في الذهن في ذاته
في حقيقة العلم وحده المتعلق ان الحقيقة التي في العلم يحصل في العلم الذي هو معلوم بالعلم المتصور داخل في حقيقة الحقيقة بخلافها في العلم
بالعلم الحصول على الشيء من حيث هو وهذا سبب لا تفرق وزال الشقاق فان قلت يلزم حينئذ اي حين يكون الحصول في الذهن
عبارة عن الحصول فيه كون الصورة العلمية عرضا لصدق تعريفها ليس بها اي صورة علمية قد تكون جوهرها كما اذا كان
المعلوم هو الحصول على الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم كون شيء واحد عن الصورة العلمية جوهر وعرضا مع انها لا يصدق ان
على شيء واحد منهم العلم بان الاشياء عرضا وشيخ الصانع وليس كما ينبغي انما هي التفسير حيث قال العلم هو المكتسب من تصور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صورها عرضا فان كانت صور الاعراض عرضا فصورها جوهرية كيف تكون عرضا فان جوهر
لذا هو جوهرية لا تكون في موضوع البقية بامتناعه من حقيقة سواء نسبت الى اذ لم يتصل بها ونسبت الى الوجود خارجي انتهى قلت عرضتها
اي عرضتها الصورة العلمية الهوتية الشخصية الذاتية لا تنافي جوهرية بامتناعها المرسله عن الحواض الذاتية ولا اشكال في كون
واحد عرضا باعتبار جوهرها باعتبار آخر كما ان جزئي باعتبار الهوتية الشخصية وكل باعتبار الطبيعة المطلقة وفيه عقدة حسيه الانه كالتصور
ان العرض عرضا يحتاج الى محل بلطابق الطبيعة المطلقة والى محل الخاص بخصيصية فالايكون طبيعة المرسله تحتاج الى محل لا يكون عرضا
قال قول يكون شيء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهره بحسب طبيعته المرسله قولنا فيدين شمس ان المشايخ قد جرت ابا تبارع
حلول شيء في شيء لم يكن الشيء الاول حادثة ذاتية الى الشيء الثاني وهو اعلم في ذلك ثبات السبب في القبول القسمة القياسية كما فلاك
بان الصورة بحسبيتها ما احتاجت في بعض اشخاص وجودها اعني في القبول القسمة التكرية الى ادة قابلة يكون مناجاة البصا حيث كانت فيكون
حالة في المادة في القبول التكراري ايضا فاذا كانت الصورة العلمية المأخوذة من جوهر حاله في الذهن لو يجب الهوتية الشخصية كانت في
حسبها ما احتاجت الى محل فلا سماع للعقل في جوهره بحسب الطبيعة المرسله في التفصيل في بعض اشياء فيهم ما كان في الحق فيهم
من ان الصورة الذاتية الجوهرية لو كانت عرضا لكانت مندرجة تحت قول من المقولات التسع العرضية ما شاخ فيهم من حصولها
مصدرة في مانع ان اندراجها تحت احد من تلك المقولات غير محتمل لانها مندرجة تحت قول الجوهرية لو كانت مندرجة تحت قول الجوهرية
العرضية ايضا لزم اندراج شيء واحد تحت قولتين هو كما ترى في قولنا وانما الجسور في المقولات العرضية التسع كما ان يفرق بامتناع
المرسله من حيث هي في الحقيقة هي ليس في تلك المقولات العرضية الذي يكون عرضية بحسب خصوصية الشخصية لا بانفس طبيعته المرسله
كما هو شأن الصورة الجوهرية الذاتية فلا يندرج تحت مقوله من المقولات العرضية كالصورة بجميعة والنوعية يعني كما ان الصورة
العرضية والنوعية عرضا من حيث هي بامتناعها الشخصية وجوهر ان من حيث الطبيعة الكلية لكون الاول جنسا لا احكام الطبيعة في الثاني
نوعا لهما واما قيل اي حسيه عن ذلك التوهم والجواب هو اسيد اسند وتبعه الفاضل الميرزا جان ان المحصر في المقولات التسع العرضية انما هو في
الموجود في نفس الامر والصورة العلمية اساسية في الذهن من حيث كانت فيها بالحوار من الذاتية بان يكون الشيء بالذات اذ هو اذ هو
فيها لا يصدق ان الوجود في النفس المرئية لما فيها من اعتبار الذاتية والكره بان لا اعتبار في غيره وعقبار في تلك المقولات التي هي

حاصله ان العلم مجموع المعارض والمعرض في العلم فقط وذلك لمجموع اراء علماء المسلمين بوجوده في نفس الامر ثبت بقدر ما حجة
 فقهنا في هذه البعده فان حقيته الاكتشاف والقيام في مفهومهما اي مفهوم الصفة الحقيقية وفي التعبير عنها لا في مصداقها لا في حقيقتها
 والعلوم في المحصول في الذات متغايران بالاعتبار ودخول الحقيقة في العنوان من المصداق لا في حقيقتها لا في اعتبارها بل في حقيقتها
 في المصداق كما نرى ذلك في القائل بحصول التباين بالذات وهو كما نرى في قوله تعالى ان الله تعالى اشياء في العلم في العلم
 باعتبار الاكتشاف بالعارض الزمنية وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 في العلم بالذات لا في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 بهما وجودهم كونه الذهن لا وجوده في العلم بالذات لا وجوده في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 كون الذهن لا وجوده في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 ذلك لا يرد وسنأطرافنا ان يكون له وجود في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 عن قيامها بالذات في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 انه قد ظهر فيما سبق ان الصفة الحقيقية عرض بحسب الحقيقة الطبيعية الرسالة فاستنبط منه ان الصفة الحقيقية ليس هو بالذات في
 الاصولية الشخصية بل من حيث كونه بالعارض في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 على تبيين هذا المقال فارجع الى ما سبق في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 على اختيار العلم والعلوم بالذات لانه قد علم من التفتيش ان العلم حقيقة هي احواله الادراكية لا في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 ابداء العلوم قد يكون جوهرا وقد يكون كيفيا وكذا في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 هو الذي اوضحنا في هذا المقال ان العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 حتى يتبين ان العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 وان لم يورد المصنف منهم كما يشهد به قول المصنف ثم بعد التفتيش في معنى العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 ان العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 والعرضية العلمية هي التي تختلف من حيث الجنس والاختلاف والاختلاف في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 وغيره من احوال العلم فلا بد ان يكون له ما يشترك بين الصورتين العلميتين في كونه كائنا ما كانتا في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 فهو من خارج عرضي لها وهي احواله الادراكية والاعراضية الصورية ترتب عليها الاكتشاف وبما جعله الاحتمال كما في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 وان لم يثبت جوازا فتبين ان قول المصنف ان العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 انه اي المتواليات المختلفة من الكيفية والكمية في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 الحاصل هو علم جوهري وان كان كيفيا فكيف فلا يكون له صفة حقيقة واحدة في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
 في العلم بالذات بل في العلم بالذات وهو بهذا الاعتبار قائم بالذات باعتبار نفس الشيء من حيث هو في العلم وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه

وعلى أي حال مجموع ما ذكرنا قوله أي قول المصنف فمقال بعض الفاضل من أن هذا العمل فاد بعض العلم لا ينسب إليه إلى الفاضل لا سيما
أولهم فتمسك في كلامه انتهى ينبغي أن لا يصح في اللفظ من حيث اللفظ إلى المجمع أحد فاستثنى هذا المتأخر من جعل المصدق قسما من ذلك
أي العلم من حيث الصورة العلمية دون العلم بمعنى الحالة الإدراكية التي هي العلم بالصدر مع أنهم أي المتأخرين صرحوا باتحاده أي اتحاد
المصدق مع المتصور نوعا واختلافاً متعلقا والقدا ولم يجعلوه أي المصدق قسما من العلم بل جعلوه من كونه على حقيقته في ذلك
العلم ذلك ذلك الشك من كونه فقول مبتدأ حاله الإدراكية ليست متعلقة حقيقة لا سيما مع أن المصنف السامع والاعتقاد الأخير
بما سمع له في أن أحد النظم واليقظة على متعلق واحد بناء على كين الشك ثم واد ما تضمنه ذلك المبتدأ المصنف ولم يأت به أحد
فتمسك في اتجا شيعته علم أن قوله على التفردت يعني على مجموع هو ثلاثة الأول القول بالحالة الإدراكية والثاني أن الشك لا داع
نوعان من الإدراك والثالث أن المتصور والمصدق لا يجتمعان بحسب التعلق النسبة واحدة في زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يجز
أن يكون مناداة في الأمر الثالث لأن الأمر الأول قد فهم به المصنفين قبله والثاني أيضا فهم من أن الأمرين من غير اعتبار اجتماعهما في زمان
في أنهما متشبهان قولهم هنا هو الأمر الثالث وهو أن المتصور والمصدق لا يجتمعان بحسب التعلق النسبة واحدة في زمان واحد فثبت بالعلم
الثالث المصنف في نفسه فضلا عن أن يصح وجه التفرد لأن التحصيل متعلق بالمصدق بمقتضى مجموع مع ضرورة ومع هذا كله لا ينبغي
أن يصرح بأن العلامة المشهورة في هذا حاله المنسوبة إلى المتصور والمصدق المتباينين حقيقة ولهم قولهم في المتصور والمصدق بحسب التعلق
بنسبة واحدة في زمان واحد فالأول يقال في وجه التصديق القول بالحالة الإدراكية المنسوبة إلى المتصور والمصدق المتباينين نوعا بل
بكونها من جهة الصورة فلهذا اتحادها التفردية أي أن الاتحاد جامع الصورة وجودا وتضمن لا كذا وكذا
المتباينين إلى المتصور والمصدق المتباينين نوعا بل يقول أنه من لواحق الإدراك واليقظة لا يقولون بوجود صورة ليس فضلا
عن اتحادها كالحال مع وجود قولهم المتباينين لذات واحدة أي في الحكمين في اللفظ المنسوبة بالنوم واليقظة هما متباينين لذات في اتحاد
في سائر النظر إلى الشك الذي هو من التصورات الأذعان جملة الكلام أن المراد من المتصور هو الشك في النسبة الواحدة وليس من المتباينين
أو لا تخم من أن الأذعان فما يعرضان لها على التعلق كالأفهم واليقظة بناء على أنها من جنس الإدراك والأدنى وأن لا يميز بينهما في الشك
بل يكون المراد من المتصور عدم فهمه ومن المصنفين في التحصيل بجامع الأذعان البين وكلاهما يعرضان للنسبة المتباينة
في حاله واحدة فأيها جدير بالاعتدال معلوم من مجموع من العلم وبما التحصيل والمصدق على حقيقته في قول المصنف والاعتقاد كذا
كان مع الأذعان كما في القضية المقبولة انتهى نعم لما كان متوهم أن يتوهم أنا إذا تصورنا كذا المصدق فيحسب علمه ذلك كونه متصور
لشأنه المتصور بوجه أنه فيصدق على ذلك كونه المصدق أيضا فيجتمعا بحسب التعلق الأمرين مع أن المتصور والمصدق متباينين في حاله الإدراك
متباينين في الحال على شيء واحد وإنما عيشتان المتباينين هو المتعارف ومن جهة إلى سائر المتباينين كليتين فلا شيء من المتصور والمصدق كذا
أما في خبره فلهذا فاد تصور كذا المصدق فأنما كمال المصدق على المتصور من حيث كماله الأول لا الشك المتعارف من حيث يتوهم في حاله المتصور
كأنه على ما يتوهم كذا في كذا المصنف والمصدق على ما في بعض النسخ أن ليس المراد من المتصادق والتفارق في النسبة بل يكون
بحسب العمل الأول الذي هو عبارة عن أن يكون الموضوع بعينه المحل في اتحاد وجوده والأفهم في حاله المتساوي في حاله المتباين في الكمال بل المراد
بما يكون بحسب العمل الثاني المتعارف الذي هو عبارة عن مجرد الاتحاد في الوجود وبين المصنف أنه لا يصدق كل من المتصور والمصدق في حاله
بالحال الثاني المتعارف فالنحل المصدق في أن المتصور كونه المصدق على المتصور من حيث كماله الأول لا الشك المتعارف من حيث يتوهم في حاله المتصور
الشك في النسبة بل يكون بحسب العمل الثاني المتعارف الذي هو عبارة عن مجرد الاتحاد في الوجود وبين المصنف أنه لا يصدق كل من المتصور والمصدق في حاله

من الظاهر ان الماهية هي التي يحصل لها النظر لا يحصل للماهية النظر بل يحصل للماهية النظر من حيث هو نفس آخر فلو ان يتوقف احداهما على النظر
دون الآخر قد يجاب عن ذلك باليراد بالتحقق في معنى التوقف فغيره انما لا ينسلك ان معنى التوقف هو ان يتوقف من يتوقف عليه التوقف
بدون تحقق الوقوف عليه بل التوقف هو البصر له في انفسه بان يقال اذا وجد الموقوف عليه فوجد الموقوف فالحكم بالحصول على القوة
القديسية وان كان بالانظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في قوة القوة القديسية انتهى فاشية انما هي في وجه الكفر بحسبنا ووجه الحق
المرتب في بعض حاشية هكذا انما الجواب بنى على النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات والعلوم بالغير من ليس كذلك لان البداهة
والنظرية صفتان للعلوم بالذات فان ترتب على النظر يحصل بتوسطه اولاً وبالذات نفس الشيء من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن
حصوله في الذهن هو المعلوم لا الصورة العلمية فقلت معارضة توجه على ذكر في البحث لكن ان يقال ان المقصود بالنظر والظواهر
هو علم المعلومات من سبب الانكشاف ليكشف الشيء كما وعيت انما اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مرجع وتره اية القائمة مساو
لمرجع ضلعيه ثم اقمنا عليه البرهان فالبرهان انما يعيد العلم لا المعلوم لكونه موجوداً وبوجه وسالين عليه انفسهما اي نفس المعلومات من حيث
هي هي انما المرتب على النظر يحصل بتوسطه اي بتوسط النظر بالمعنى منه فالبداهة والنظرية صفتان للعلم وهو الشخص القائم بالذات فينا
معارضة اخرى ما نخوضه من كلام خير الاحقدين صاحب الاقوال المبين انه نعم ان نفس النظر الماهية الذي هو اثر يجعل البسيطة انما تستند
الى الجاهل من اساس الغفل فاما تستند اليها موجودية الماهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض المفيد لقوم الشيء ونسخه
اشارة الى جعل البسيطة في اي طرف كان من اخراج والذهبن انما هو جاعلة اساس العلل التي هي خارجة عن حقيقة العلل
كما اشترطوا فلا يبرر انفسهم بل المادة والصورة كذا في السجاسة فاما تستند اليها نفس موجودية اي موجودية الشيء وهو اولاً
انفسها بالمرتب عليها اي على العلل في العرض فاذا تم تصادف يتوقف عليه الوجود ويعلق الاستعداد الى كماله اجتماع الفاعل شرطاً لانت
حصول الوجود واما وجود العلل كالحصول الوجود انما يكون بان يرجع اجمال نفس الماهية فيكون الموجودية فالأصول الماهية المرتبة
تتجهل الجاهل انما تصيد بحسب حصولها الذي وجوده اي وجود الجاهل وتفيد خصوصية في الذهن باضافة اجمال انفسها على سبيل
جري العادة كما هو ما اثر الاشاعة لا على سبيل التوليد لا على سبيل الايجاب فالاول من سبب اختلاله والثاني من سبب كماله فالمرتبة
على النظر وما يحصل بوساطة هو الشيء من حيث يحصل الماهية وهو العلم ثم حصل به المعارفة ان نفس الشيء الذي هو المعلوم
بالذات انفس اجمال الامور المعروفة بالمرتبة لتجهل الجاهل ليست بجاعلة فاشراً بالذات لا يكون هو نفس الشيء فلا يكون المرتبة
على النظر بالمعنى من حيث يحصل الذي وهو العلم انفس بان الوجود معنى انما يتحقق له في الواقع وانما يتحقق لشيء
اشترطه فاشراً بالذات لا يصح ان يكون الوجود اذا لا يتحقق للوجود وفي الواقع انما يتحقق لنفس الماهية فلا معنى لكون الماهية
اشترطه لكون الوجود اشراً للعلل ان لا يفتقر لكون الوجود اشراً للعلل لا المعنى كون منشأ اشترطه في نفس الماهية اشراً لها فاشترطه
اشترطه في نفس الماهية والوجود ليس جاعل من انفسها بل هو منتزع عن سبب الماهية التي سببها اشترطه بالذات فافهم كذا في
بعض محذو اي لا يقال انما قد سلمنا ان ترتب على النظر هو الشيء من حيث يحصل الذي لكن انما ذلك المرتب هو الوجود والظواهر الذي
هو المعلوم لما على علمك ان العلوم بالذات هو الشيء اجمال في الذهن لا العيون انما هي فالتوقف بالبداهة والنظرية هو المعلوم
لا اي ليس المرتب على النظر هو الوجود الاصل الذي هو العلم الذي اعتبر فيه الاقوال بالعروض الماهية فالتوقف على العلم بالبداهة والنظر
لا بد من قول الحق لا يقال ان الظاهر لا يبرر في راجع الاصل لا يمكن العلم بالمعاني بالذات فالانظر المرتب على النظر والذات هو المعلوم
دول المعلوم فاجاب بقوله فان قلنا به المذکور كله في النظر كما في الماهية الدقيقة فيمكن ان يكون الماهية في الاصل بالمرتب بالمرتب

[illegible]

الحال مستقلة لا اجل تعدد وجوده فانه قادر ان كان في وجوده وعدمه على خصوصية كل منهما اي من العليتين فلو فرض
وجود احدهما وعدم العلية الاخرى فان لم يخدم المحلول بل يوجد لعدمه في عدم العلية الاخرى يلزم التزج اي تجميع علته الوجود
على علة لعدمه بلا ترجيح لكونها علتين على السواء تحقق علة عدمه مع عدم حصول مقتضاها ايضا اي تحقيق علة وجوده وتلك لم يقتصر
لعدمه الى التأثير في حقيقة سلب التأثير بخلاف الوجود فانه يحتاج الى التأثير فيكون لعدمه اسما والوجود مفعولا ويلزم ترجيح الوجود وهو الوجود
على الرجح وهو لعدمه ولهذا اذا قدم المحلول الى يلزم التزج بلا ترجيح على تقدير عدم المحلول لعدم احد من العليتين لم يلزم بوجود العلية
الاخرى في ذلك تحقق علة وجوده ايضا ولا يلزم ترجيح المخرج منها بل يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وهو ايضا محال
يلزم اجتماع التقتضيين اي وجود المحلول وعدمه اذا وجد المحلول بوجود علة وعدمه ايضا لعدم علة اخرى كذا في الاشياء اذا
التي لا دخل في خصوصية كل منهما لا استقلالهما الا بالحق ان خصوصيات ملغاة والعلة انما هي القدر المشترك بينهما اي من العليتين فاما المحلول
لا يتربى الا على شيء ينتج حصوله بدونه فاجاب بالتصرف في معنى التوقف غير تام لا يتناه على تجزير قواعد النكاح المستقلة على محلول
شخصي على وجه التباديل ان يكون خصوصية كل من العليتين على وجه البديهة من بدو الامر وقد سبق ان الدليل عدمه على طهارة
لكل من خصوصية فهم في هذا المقام انظار سنما ان توارد لعل المستقلة على محلول واحد يخص محال الدليل الذي ذكره اشكالكه محلول
عما نحن فيه اذا المحلول ههنا واحدا للعموم له حصول متغاير ان حصوله بالظن حصوله بالحدس وتوارد ما على محلول واحد بالعموم وهو
ههنا ليس محال الدليل غيرنا فهم على استحالته اذ لو فرض وجود احدهما وعدم الاخرى تحقق احدهما ولا التباديل في التقتضيين
من جملة من دون لزوم التزج بالارجح وجماع التقتضيين كذا في بعض النسخ ان الملاك في السبب والعلية مثلا ان نقول ان
المشترك بينهما في ذلك الملاك في الحقيقة هو مد تعالى والاسباب بما هي محركات والامارات ومنها انه اذا كانت العلية حقيقة هي المحرك
كانت العلية مبهمة المحلول واحد شخصيا فيلزم عدم الحصول من المعلوم ومن هذا الاكون المحلول قو من العلية وهو كما ترى فالعلة
تكون قو من الملهل اترجح بان رجال حقيقة واحد بالشخص هو المبدأ الاول تعالى واما العلة المتعددة التي حكما يكون خصوصيتها انما
وكون العلية حقيقة هي القدر المشترك بينهما ليس بجهة على حقيقة بل هي من تمامات العلية ولا استبعادا في ان يستند واحد بالشخص الى
جاء واحد بالشخص فيتم عليه واحد بالعموم الذي يتحقق وحد العلية بتواردها ومبداية هذا وهذا اي بالدليل الدال على استحالته
توارد لعلنا في محلول واحد بالشخص على سبيل التباديل بل التوارد اي توارد لعلنا جميعا كالتعاقب بان توارد في جملة
احتمالين في وجود الملهل اترجح عدم تلك توجدها اخرى فتوجد احوال وتعبارة اخرى بان توجدها واحد لا ثم وجوده لا يشترط
والا فانه انما هو في العلية انما هو باجماع العلية التي تتقارن في تفسير الملام ان ذلك الدليل انما هو في ابطال التوارد على وجه البديهة
او بالاجتماع بان يقال ان المكنان كان في وجوده وعدمه على خصوصية كل من العليتين فلو فرض وجود احدهما على التباديل
وانتفاء الآخر ان الدليل الدال على استحالة علية كل من خصوصية غير الثابتات علية القدر المشترك بينهما على ان العلية حقيقة هي المحرك
والا فانه انما هو في العلية انما هو باجماع العلية التي تتقارن في تفسير الملام ان ذلك الدليل انما هو في ابطال التوارد على وجه البديهة
من تلك النسخة وهذا يدل على ان التفسير انما هو بالبرهان فانه لا يلزم في التزج بالارجح وجماع التقتضيين بل هو الدليل على
ان التباديل من الدليل المذكور ان الحقوق على ان لا يكون الاول لا التزج هو القدر المشترك مع ان اجواب كان يتناه على التزج
اي في التباديل انما هو في الدليل انما هو في التباديل انما هو في التباديل انما هو في التباديل انما هو في التباديل انما هو في التباديل

وهي أي علمية المرتبة الثانية ومعلوميتها ليستا اليقينية بل انهما عين علمية تلك المرتبة معلومية العلم والآخر فترتبة العلم العلم
 مع هذه العلمانية فلا يرد تحت احد النضامين بدون الآخر ولا توجد عليه المرتبة العوقانية ومعلوميتها حتى يلزم من حصول العلمانية
 في العلمانية دون العلمانية فترتبة العلمانية فلا يرد ان اي برهان انهما عين كمنكر فانه في حق وان فترتبة العلمانية فارجع الى العلمانية
 وقد استدل على ان العلمانية التسلسل برهان حقيقيات الذي اخرجه الشيخ المقتول انهما اذا كانت مرتبة في النضام الى انهما علم
 العقل في العلمانية الاجمالي المحيط بالبين فيه بحقيقة وادعية كانه من تلك حقيقات المرتبة في الوجود منها خبران لا يتنازع
 في العلمانية انما هي من العلمانية مطلق القول حكيم متغير فاجمع الاتحاد والترتبات التي بلها الترتيب في السلسلة وانما
 برهان العلمانية انما هي من العلمانية مطلق القول حكيم متغير فاجمع الاتحاد والترتبات التي بلها الترتيب في السلسلة وانما
 كل واحد قد يباين كل المجموع من حيث المجموع كما في عليك ان الرغيف الواحد شئ كل واحد من افراد الناس الاشياء مجموع الافراد
 من حيث هو مجموع فحينئذ يكون بين حقيقة وكل واحدة منها تناه وجميع ما هو مجموع غير تناه في الحقيقة حاصل العلمانية عليه هو
 بالصدق علمانية ما بين حقيقتين وبذلك ليست كذلك فترتبة اجاب عن النظر بآية العلم بان هذا الحكم اجمالي على الترتيبات
 وبذلك استغرق بحيث فناء الالحاد ايضا كما يقال ان ما بين طرف هذا المحيطية حقيقة فمن فيه دون ذلك راع هذا الترتيب دون
 الترتيب وكذا اذ صدق على الاستغراق فثم ان من مبدأ السلسلة الى التي ما بلغه الترتيب فيما دون الترتيب فترتبة العلمانية
 دون الترتيب اذ صرح علمانية الاحاطة الاستيعابية ان سببا لسلسلة الى التي ما بلغه الوجود وهو الترتيب فيما تناه فترتبة العلمانية
 ان السلسلة بجملة تناهية بالضرورة والاصل الكلي الضابط ان الحكم اذا استغرق الكل واحد مطلقا منفردا كان ترتيب
 او يلحق بالاصح الاجتماع كان شئ في الحكم على جملة ايضا بخلافه اذا اختص كل واحد بشرط الافراد فانه قد يباين في الحكم الجملة كما في
 صورة الرغيف في نفسه الشائع في الحقيقة بانه ان لم يدع قوله في بلغة الوجود والترتيب علم من الواقع بين حقيقتين في الحكم
 صنف وان لم يدع كل واحد من حقيقتين فترتبة فلا يلزم تناهي جملة التي ليست كذلك فترتبة العلمانية انما هي
 بتناهي كل واحد من حقيقتين علمانية تناهي الكل ارجع بان حكم الكل لا فرد في غير حكم الكل مجموعي وانما هو ان السلسلة
 الى التي ما بلغه الوجود والترتيب فيما تناه على تناهي الكل فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 كان ان واحد من الاتحاد الزاوية الى العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 بين الترتيبات في العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 ما بالذات في العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 يصدق عليها ان العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 يتقرر شي بعد هذا فادرك زايه بعض الاعلام بان اللازم من البرهان على تقدير الدور في العلمانية فترتبة العلمانية
 هذا اللازم وانما من الاستيعابية لكيفية العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 بدونه بالذات في العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 الى تقدير الدور فلا يقلل استحالة الدور باستحالة وجودها بالعرض بدون ما بالذات كذا لا يخفى فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 موقوف الى ان العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية
 موقوف الى ان العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية فترتبة العلمانية

في العلمانية

[illegible]

وتأسيسا على ما اوضحه في كلام الشيخ بنينا على ان التصديق عبارة عن مجرد التمثل في التصديق يعتبر المطابقة واللامطابقة ويكون اثره الوجودي اعم
من الوجودي بل انما يكون من الواقع فلو ان الشيخ على حقيقة الشارح ان لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى فصيدي شي بالمعنى بل انما يكون ذلك المعنى
بالوجود وانه من الوجود بل انما يكون من الواقع فلو ان الشيخ على حقيقة الشارح ان لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى فصيدي شي بالمعنى بل انما يكون ذلك المعنى
فليس حكم ذلك الوجود وعدمه واخذ في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تشابه في الذهن مفيدا لذلك التصديق سواء وجد
ارتباط ذلك المعنى مع غيره ايجابا او سلبا او لم يوجد فلا يقع بالمفرد الذي اثره مجرد التمثل كفاية من غير تمثيل احوالا لا اعتبارا بل انما يتعارف العلاقة
بذلك ان كانت المفرد للتصور فانه باعتبار نفس الحصول في الذهن من غير ملاحظة احد الاعتبارين فيفقد تصور الشيء الذي هو تصور محض ولا اعتبار
منه حقيقة المطابقة واللامطابقة كذا في هذه النواحي وبهذا ان بان ان التصديق يمثل الشيء في الذهن من غير ان يكون له حقيقة
او بالاولا انه التصديق حصول الشيء للشيء او لا حصوله لا غير مستقيد وانما في حقيقة متنازع كتب التصديق من التصديق انما هو في الذهن
الذي في كونه التصديق على ما في بعض التعليلات ان عدم كون التصديق كتب من التصديق ثابتا بل ليس احد ما ذكره في كتابه من التصديق
كاسب التصديق ان يكون مقولا ولا شيء من التصديق يقول فانها ما يستفاد من هذا القام وهو انه لا بد ان يكون التصديق انما هو كاسب
بكونه متنازع من حيث هو ولا مناسبة بين التصديق والتصديق بل ان المطابقة وعدمها ليس من حيث هو حقيقة التصديق في حد نفسه لا عند العقل بل عند
التصديق فان المطابقة وعدمها معتبر في حقيقة ما في حد نفسه عند العقل من حيث حقيقة ان متباينة ان لا مناسبة لاحد منهما بالانفصال
فكيف يمكن ان يتسبب احدهما بالآخر فيظهر لك من هذا التصديق ان هذا ليس مشترك لانه كما يدل على انهما ليسا بمتساويين
من التصديق كذا على انهما على تنبأ كتب التصديق من التصديق بجلات ليل المسموعة البسيط لا يكون كاسب آه لما كان يريد منها
ان يخرج التصديق بالمفرد كالفصل ودرجته ودرجاته انهم جردوه فكيف يصح انهم جردوه البسيط لا يكون كاسب آه لما كان يريد منها
بشأنه ووجه الاول فبما يقول اني بحسب التصديق انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
صالح الكاسبية مطلقا حتى يتم الايراد قال شريف المحققين في شرح الموقف وحق ان التعريف بالمعاني الفردية جازع عقل فيكون
هناك حركة واحدة من المطلوب الى السبب الذي هو تعني احد فيستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى القرينة الا ان لم يتفقد انضباط
التعريف بالمعاني المكتبة ولم يكن الضمان والاختيار فيه يرد في فم المقتضى اليه وهو احد انهم جردوه البسيط لا يكون كاسب آه لما كان يريد منها
انهم جردوه البسيط لا انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
من المصطلح انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
عدم الانضباط قال الشيخ بالتعريف به اي بالمفرد ودرجته اي قليلنا قطن في الاستعمال النادر في حكم المعنى في النواحي
لان ما لم يثبت اليه قال بالقابل للمناقشة انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
ان جواب الشيخ بان انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
فقد سلك سلك الاعتناء في الاشارة الى انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
كل ما في الحقيقة يعني ان التصديق والمطلوب بالاهم بالاسم من انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
بمبدا واما العلم بالوجود فهو علم ان الشيء حقيقة لا ذلك الشيء ولا ستره في ان لا يتحقق ذلك العلم الا في المركب فيعلم منه انما هو التصديق
انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو
الايراد انما هو التصديق بالمرتب التصديق ان مقتضى انهم نفي الكتب ان تصديقهم البسيط لا انما هو

الثانية هي التي لا يوافقها الا في وجه الرفع فلابد ان لا يتحقق ترتيب في هذه الصورة الانتفاء بالحركة الثانية التي هي المزمومة بالترتيب في الارتفاع بالانتفاء المزمومة فلا يكون نظريا والحركة الاولى متحققة فلا يكون ضروريا لما وعيت ان منطوق الضرورة انتفاء بالحركة الاولى في انتفاء المتأخرين بالانتفاء المزموم في تلك الواسطة ونزيفه على افاده افضل المحققين ان هذا لا يرد وغير متوجه في مدار النظرية بحسب نفسه المتأخرين على الترتيب فيثبت لا يوجد الترتيب لا يتحقق النظرية وقد بينا على الخيط الذي وقع من الشرح في هذا المقام وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية على جميع نواصب المتأخرين القائلين بان النظرية الترتيب وبنائه على هذا الوجه الفاسد وعلى المتأخرين هذا لا يرد ونعم يرد على نواصب المتأخرين انه يلزم الواسطة بين الترتيب والنظرية في الحقيقة فيكون الاول بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلا انتفاء الترتيب اما انتفاء البديهة فلا تحصار البديهة في الاقسام ستة المشهورة فحيث يتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من الضرورية وقد يجب عنه بان يحصر في الاقسام ستة متفردة في هذا القسم سابع العلم من الاقسام لاجل المذرة تم عبارة ثم لا يتحقق عن ذلك لا يرد والوارد على مختار المتأخرين بوجه من الوجوه الاربع

يكتفى بعمل واحد مقابل الاول اي مقابل النظر الذي هي الحركة الاولى لكن بالنفي والاثبات بل مقابلية تشبه بمقابلية الحركة الصاعدة والهابطة وجه شبه ان الحركة الصاعدة والهابطة متباينتان في الاطراف فيخرج ان يكون مبدأ واحد يهتدي الاخرى في متنها الصاعدة بمبدأ الاخرى وهما الحركة الاولى سبورا المطلوب منهما المبادئ فيكون مبدأ واحد ومنتهاه المطلوب وليست مقابلية بين الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلية الصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين متباينتين وليست بالحركة الاينية ههنا المشهور في وجه شبهه لما كانت الحركة الاولى تقابل من المطلوب الذي هو منزلة الحلول الى المبدأ التي هي بمنزلة الحادثة كانت كالحركة الصاعدة من السفلى الى الاعلى ولما كان الحدس عبارة عن الانتقال من المبادئ التي هي بمنزلة الحادثة الى المطلوب الذي هو منزلة الحلول كان كالحركة الهابطة من الاعلى الى السفلى لئلا يعلو الحدس تقابلا الاول بالمقابلية المذكورة فيقول المقابلية بينهما اي بين الحركة الاولى وبين الضرورة مع انها اي المقابلية معبرة بالاتفاق بين السابقتين اللاتحقيق في الصورة المذكورة وان لم يوجد المقابلية بمعنى عدم الاتباع في مادة لكن يوجد مقابلية الصاعدة مع الهابطة كما عرفت فانها لا تفسد على قولهم لا يخلو الحدس من طفر بالباطل وانما بالمشاهدة والافان الساكنة والاراء الهائلة من المبادئ الى المطلوب فمتى سوا كان ذلك لطرف في الاول كما في صورة الواسطة او بدونها بان يكون كلا الانتقالين فيعين ثم لا يخفى على النفس البديهة ان هذا الجواب يتكلم في وجهه اذ قرر لا يرد بان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا للانتفاء الترتيب بالضرورة بل هو اندس في تضامنه الستة وصال الجواب انه منسحب في الحركات فان الحدس هو الانتقال من المبادئ الى المطلوب ونفذة واما على فنظر لا يرد الذي في شرح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع يتحقق الضرورة عنده موجود في الحركة الاولى وهو لا يرد فتبين الحدس بل يتضاءل انما اشكال في ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا في النظرية فليتحقق منطوقا وهو وجود الحركة الاربع في اما الضرورة فلا ندر اجب في الحركات فمذاخر من اشرح تاس من خطبة الاول هذا من فوايد بعض المحققين فليحفظ

الطوسي في شرحه اي الحدس مجموع الانتقالين اللفظيين في هذا المفسر في شرح في النمط الثالث من الاشارات فتفسير الحدس بان المعنى المذكور في اللفظ لا يتحقق في اللفظ فلا يندرج الصورة المنقوضة في الحدس على هذا التفسير يلزم الواسطة فادرك ولا يخفى عليك انه في اعمه من حيث هو على المتأخرين القائلين بان الفكر والترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية يلزم عليهم كون الشيء الواحد بالنسبة الى شخص واحد بديهة ونظرا معا اذ انتفت الحركة الاولى مع تحقق الحركة الثانية المزمومة البديهة فلا وعيت ان الضرورة تقابل الحركة الثانية معا بالضرورة

وحاصل الجواب ان المطلوب معلوم من قبيل الطلب المقصود بالطلب ان يحصل العلم المطلوب من جهة خبر لم يكن له ذلك الوجه حاصل
الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجرولاً من ذلك الوجه لان ذلك الوجه مغرب بالكلية لطلب المبحث
المتبع فليس تصور الذات فاما المطلوب من الذات فهو ذواته وجوبه لا يلزم من اقتناع طلب الوجوب اقتناع طلب في الوجوبين بل انما
نضيف التماس جواب الحق اقتناعاً بالسيد لا به بقوله هانت خبر بان جواب الحق اني على ان يقو المعرف بالاشياء غير ان تصور المعرف
الفتح وسر كما ترى كيف المقصود من المتعرف حد يمان ودرهما تصور المعرف بالفتح اني صورة المعرف بالكلية ووجهه ان يكون
بتلك الصورة ذلك المعرف فيفتح فان في المتعرفات صوراً واحداً هذا هو ذنب الحق الذي هو غلاف المحجور فانهم ذهبوا الى ان المعرف
يتم على غير ذلك كما كان حاله وهو العلم بالمعرف فيفتح يحصل صورة المعرف بالفتح باعاً او صورة المعرف بالكلية باعاً او بالكلية الذات فاما جواب
بالعرف فالانسان المعرف بالفتح متصور بالعرف فيكون الناطق بالمعرف بالاشياء هو الذات على خلاف من القصد بالاشياء فان القصد
هو الذات التي تتعلق بالمعرف بالذات بالمعرف بالكلية العرف من ان المطلوب من الذات هو الذي الوجوبين تقريره المقال ان صورة
المعرف بالفتح لا تحصل بالاشياء في الذهن فلا يحصل في الذهن ان الذات هي التي الوجوبين وليس الحال قبل الطلب الا صورة الوجه المعلوم والمعرف
صورة الوجه الاخر فالمطلب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف بالكلية ووجهه ان يكون المعرف بالفتح فليس المقصود من الثاني ان يكون
المطلب هو الذي يقصد بالفتح فيذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الاشياء بالذات
الى المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الاشياء فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الاخر الذي حصل من قبل الطلب
لعدم تحقق القصد بهما بالذات فاما المطلوب هو الامر الثاني الذي هو المقتضى بالذات وصورة المعرف ذريعة الاشياء لانه ففتح كلام
ان قد حصل على هذا المسلك ايضا وانما قيدنا المطلوب بالاشياء الذي في تعريفه حيث قال ان المطلوب هو الذي هو المطلوب
لان هذا لا يراد الا يجري في المطلوب فيكون المطلوب فيه الا ان بالنسبة والاذعان ليس من قبيل العلم بل من لو محتسب
فلا يتوجه السؤال في النسبة بغيره او ما يلزم من متعلق الاذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحال المطلوب فيلزم طلب العلم والمطلوب
لا معلوم والمطلب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحال بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم بل هو الاذعان في الاشياء المسموعة
لا تصور ولا واقعة ولا طرفة فما حصلها الدليل لافني عنده الشك ايضا ان يحصل النسبة عند تحقق الاذعان بها قوله وهو صورة المعرف بالذات
اكان هو صورة الاشياء صفة قابلية العام عرف او لا موضح العلم مطلقا فقال موضح العلم ما يجب فيه اي في العلم عن جنس الاشياء
و ان دعاه الى ان علم الاشياء فيه عن الجوهر الاشياء لا انواع موضحه والافعال اعراضه الاشياء فيه هي صفة الجبوت في العلم
على الجوهر الاشياء لنفسه موضحه فاجاب عنه الحق الهروي بوجوب الاول ما يدعيه الاشياء بقوله الذي الامور الخارجية الحادثة بالذات
من حيث هي اي من غير النظر عن الخلط والاشياء المجموع والمقصود من الطبيعية بهذا الاشياء اشتراكها في جميع مراتبها وحيثما تها
فالعرف بالاشياء لها بحيثية كالمعلوم وان كان عرضاً عنها لما اذا اخذت بحيثية اخرى كالتصور وبالعكس كمن عرف في الاشياء
من حيث هي اي الاتحاد بين جميع حيثياتها ومرتباتها فالموضح هو الطبيعة من حيث هي اي في معرفة بالذات لكل ما يعرف من
الامر من حيث هو كالمعلوم فالجواب ان الاشياء لا انواع موضح العلم والافعال اعراضه الاشياء في ذاتها لنفسه موضح العلم من حيث
هو موضحه كالمعلوم في العلم بالاشياء الاشياء موضحه هذا وانما اشتد الخوف على تعريفه هذا المقال فاصح الى حاشية المعلوم
فانما هو كالمعلوم في العلم بالاشياء الاشياء موضحه هذا وانما اشتد الخوف على تعريفه هذا المقال فاصح الى حاشية المعلوم
الى الاشياء بل ان يكون حيثية تلك الطبيعة والاشياء موضح العلم بالاشياء الاشياء موضحه هذا وانما اشتد الخوف على تعريفه هذا المقال فاصح الى حاشية المعلوم

فكان المقصد العاقل للخط بوسيلة التناهي فلما قد وجد دون الخط كما في الحزوظ وخطا يجرى منها كحيط الدائرة وجملة المرام منها ما في
العرض الثاني في الموضوع من اسئلة العلم والافضل للعلوم وخصوصا في التحقيق من هنا الى من اجل ان لعوارض الذاتية في الاسرار
اخارجية انما هي لا طبيعية من حيث هي بل من حيث انها سارية في الافراد كالا وبعضها ينشأ من ان محمولات المسائل
تكون عوارض لنوع موضوع العلم لقولهم كل حيوان فله قوة النفس ونوع عرفة لذاتي لقولهم كل متحرك كجسم مستقيم مستقيم لا بد ان يسكن فيها
امر كونه عرفة غريبا لموضوع العلم كقوله لذاته بل انما هو لا من خص به النوع والمجوز عنه في العلم بل في العوارض الذاتية لا العوارض
التي هي كذا حقيقة كقولهم فكيف بعد البحث عما ذكر من العوارض الذاتية وما ذهبه قوله ان الموضوع ما يبحث عن عوارض الذاتية فليس
الرفع ان لك البحث وان كان بحسب ما يدي انظر بجماعة الاعراض الغريبة لكنه يرجع في الحقيقة الى البحث عن الاعراض الذاتية فانه
يصدر في علمه من ان في طبيعته العلم بحسب السريان ولو في بعض الافراد كقولهم لاسئلة العلم اذا كان عرضا لنوع موضوع العلم او عرفة
من ان لم يكن بعينه فهو العلم لكنه يرجع اليه مادريت ان معنى قواهم الماديات والنار حارة والشمس تشرق والالتيام والافلاك
لا يقبلها ان كان منقسم الى البارد والحار والى القابل للتحرق والالتيام وغير القابل اما فحق من العوارض الذاتية وهو موضوع
البحث عند القدماء اذ في عند اكثرهم فان يذهبوا الى ان موضوع المنطق هي الالفاظ من حيث دلالاتها على المعاني كما سيجري
البيان في فاعلم المقولات الثانية انما سميت بها لانها في المرتبة الثانية من التقابل فان معنى الكلمة مثلا لا يقبل الا بالاعتبار ما يستعمل
يتبعها ومنها انما باعتبار صحة الالفاظ لا باعتبار نفس الالفاظ وقوة علمه على الالفاظ التفصيل على افاذه شريفا فحين
ان في المنطق انما يبحث عن المقولات الثانية باعتبار صحة بعضها الى الخبر في تلك الاحوال هي الالفاظ ما يتوقف عليه قوتها في
اوجدها في الاحوال المستلزم في هذه الشخصية اعني صحة الالفاظ ان يكونا موجودا او معدوما وبقية المساهيات المستلزمة
او غير المستلزمة فلا يبحث المنطق عنها اذ ليس غرضه تعلقها بها فيكون في الالفاظ لا في الالفاظ المستلزمة الالفاظ المستلزمة
فمن الالفاظ فانه ليس من الاعراض الذاتية بل هي الالفاظ المستلزمة لغير الالفاظ لان الالفاظ ما يتوقف عليه قوتها في
بحسب ما في العلم من صحة المقولات ان الاحوال المجوزة منها هي الالفاظ وما يتوقف عليه اذ في الموضوع فاما في موضوع الالفاظ
الانفس الالفاظ فانه في الحقيقة تفصيل المقام وتحقيق المرام ان المقولات الثانية على نوعين بذكرها في من الالفاظ المستلزمة
نوعين تفصيل في موضوع حكمية المنزلية التي انما هي بطلان الحقيقة اي حقيقة صحة الالفاظ الالفاظ وقوة علمه على الالفاظ المستلزمة
الثانية في المقامات شي في الاول في تفسيره والثاني في الالفاظ المستلزمة ومنها اعني التفصيل التي محمولاتها المقولات الثانية
الالفاظ في هيئاتها فلهذا وجد منها في حقيقة بعضها حقيقة فبطلانها وحقيقة بعضها حقيقة فبطلانها وحقيقة بعضها حقيقة فبطلانها
لما في الالفاظ من المقولات الثانية وهي مشغولة عند الاربعين ان الكلمة وبخبرتها بل هي من المقولات الثانية اعلم بالانواع
ان الالفاظ ما يجوز وجوده بل هي من المقولات الثانية اسم الالفاظ من الالفاظ المستلزمة التي هي مشغولة عند الاربعين
ايضا في المقولات الثانية اسم الالفاظ من الالفاظ المستلزمة واما الالفاظ المستلزمة من الالفاظ المستلزمة
الالفاظ على الموضوع وتحقيق الحق فانما هي الى بعض النواحي هي اي المقولات الثانية التي هي مشغولة عند الاربعين في العوارض
التي هي الالفاظ المستلزمة بل هي من المقولات الثانية التي هي مشغولة عند الاربعين في الالفاظ المستلزمة
انما هي الالفاظ المستلزمة بل هي من المقولات الثانية التي هي مشغولة عند الاربعين في الالفاظ المستلزمة
انما هي الالفاظ المستلزمة بل هي من المقولات الثانية التي هي مشغولة عند الاربعين في الالفاظ المستلزمة

لا تصدق على الاعيان صدق اوليا وذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال في الخارج اذ منشأ انتزاع الوجود ونشأت موصوفة بالصفة
حال فيها ليس من تلقا الموصوف بل مقتضاه لشيئية هي مساوقة للوجود فحالها كحال الاسكان افا وفي الحقيقة بالصفة التي اسكان
واسكان من القوت الغير المنسلية عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والماهية بحسب في جبر الدينة المصرفة والقوة المقتضية
الممكن الماهية اقتضاه وعليه اذ السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمولا في الوجه لسالب المحمول
لم يكن محتاجا الى اقتضا من الذات بل يكفي فيه عدم مقتضيته لما السلب فعلة والماهية لما لم يكن مقتضرة في نفسها لم يصح
ان يكون علة مقتضية لشيء فذلك لم يكن الاسكان اذ لا في لوازم الماهية بمعنى العوارض العلوية لنفس الماهية وان كان من لوازم
الماهية بمعنى القوت التي لم يكن سلبا عن الماهية انتهى القضايا المقودة بها لا يجب ان تكون ذهنيات بل قد تكون حقيقية
مقتضى ما كان الحقيقة كحقيقة مشتقة على النسبة كحقيقة اخرى ثبوت شيء فان كان هذا الثبوت لا من شيء فالحقيقة فيه حقيقة واقعة
تقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتها لا من خارجي فالحقيقة خارجية ومصادرها اقرار الموضوع في الخارج
بحيث ان يكون الموضوع في الخارج متحدا مع المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتها لا من نفس الامر مع عزل النظر عن كنهه في
الخارج اذ في الذهن فالحقيقة حقيقة ومصادرها اقرار الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كما في الامور
المذكورة من الوجوب الوجودي والاشيئية والاسكان فان صدقهما اي صدق انهما باقيا الحقودة بالا واذ المذكورة نفس الحقيقة
المقتضرة من حيث هي لا اي لا مقتضرة باقيا اي الحقيقة مخصوص حال في ذهن حتى تكون الصدوق خارجية او مضمرة حال في الذهن
حتى تكون تلك الصدوق ذهنية وان تصدق كان طرف الاقضاء نهجا اي بالامور المذكورة هو الذين فقط لا الخارج في المسمى حقيقة
قال الشيخ الرئيس اني ما صدق ان اعتبر في الوجود الذي هو طرف الاقضاء ان يمتاز الموصوف بحسب تلك الوجوب عن الموصوفين
بهذا يقال ان الماهية لا تقتضي بالوجود مطلقا الا في طرف الخط والمقتضية اذ في غير الاشياء الماهية عن الوجود ان مقتضى
قال الانسان وجودا ولكن مقتضى حقيقة حقيقة الاذهنية كما قيل انما يكون مقتضى عنه بجاهي الماهية المقتضرة مطلقا بالاشياء
مقتضى الوجود والوجوب الاسكان كذا في الاشياء في تعيين بذاتي الوجود والخارجي والاسكان الوجوب الذين بجاهي الوجود
الخارجي اما مقتضى الوجود والاسكان الوجوب في نفس الامر فمقتضى نفس الماهية المقتضرة في عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصيات
الذات والاشياء ان يكون مقتضى مقتضاها بهذه الامور الذين وان الخارج اذ في خطا بحيث بين موصوفاتها كما في المسمى
بشيء خاصة فبالذات في الحقيقة في عوارضها مقتضى ما عرفت ان طرف الاقضاء هو الذين لا اي ليس مقتضى عنه بجاهي الماهية
المقتضرة بجاهي مقتضى حال حين في الخارج كالموضوع المسمى في الحقيقة فاما في صدق الاسكان في الوجود والوجوب الخارجيات
نفس الماهية الماهية لا في مقتضى الماهية او الامكن الماهية بل مقتضى تلك الصفة بجاهي موصوفة ووجودها في الاشياء
التي يكون الاقضاء بالصدق بالوجود والخارجي وبكانه ووجوده خارجي ولا يقتضي في القضايا الخارجية ان يكون مضافا
محو الاقضاء الزائدة على الموصوفات بل بالابدية في القضايا الخارجية ان يكون صدق محمولا لاشياء المسمى الحقيقة المقتضرة
في الخارج ولا شك في ان صدق الوجود والخارجي ممكن الوجود في الخارج هو واجب الوجود في الخارج بجاهي الماهية
المقتضرة في الخارج فلا ينبغي كون تلك القضايا خارجية ولذا كانت اشارة الى قول الامامي على حال حين في الخارج لم يكن
له مقتضى خارجي بل حقيقة كالوجود في الاعيان بجاهي اسكان الوجوب يعني في ان مقتضى عنه باسكان الوجود والخارجي صدق
بجاهي الماهية المقتضرة في الخارج ان كان مقتضى سابق على تقرر في العين في عارضا مقتضى عنه بجاهي الوجود

كما لا يمكن أن يكون الموضوعية عرضية مثلاً من أجلها المبحث عنها كذا في الحاشية تحرير الجواب عن الشكوك الثانية لها استبعاد
هذا باعتبار كونها معقولات ثنائية وهي بهذا الاعتبار لا تبحث عنها في المنطق بل موضوعه الفرع عنه فيه ذاتية لها استبعاد
عامة لمعقولات ثنائية أخرى بهذا الاعتبار من جمل المعقولات الثانية وعرض ذاتية لها فيجوز أن تبحث عنها قبل من جملة
مسائل المنطق ولا محذور فيه هذا التوضيح والتحقيق في التعليق ثم المعلوم التصوري أو المعلوم التصديقي هذا جرح من السيد الزاهد على ما ذكر
المتأخرين لا يصح أن لا تبحث عنها باعتبار أنها ما صدق عليه من المعقولات الأولى من حيثها لا يصلح على وجه العموم
تقريره على أن في حاشية العلم أن المعلوم التصوري المعلوم التصديقي لا يمكن أن يجمل موضوعين للمنطق لأنه إن أراد أن يكون
موضوعين للمنطق أن مفهومهما موضوع فذلك صريح بإبطال أن موضوعهما ليس بوصولاً ولا صامحاً لأن ثبت له التوافق المبحث
عنه في المنطق كالجسدية والفضائية وغيرهما وأن أراد أن يعدلها مطلقاً موضوعاً للمنطق فذلك أيضاً باطل لأن الموضوعات المطلقة
صاحبة لأن تبحث عنها فإن بعضاً مصادقاً عليه يكون معقولات أولى وهي الأصل ككونها موصولة الأثرى أن يجعلها في المنطق نفسها
بدون أن يتبركونه موصولة الوجود لا يكون موصولة إلى الإنسان إذا لم يكن موصولة فكيف يصح البحث عنه وأما أن أراد أن يعدلها
من حيث كونه موصولة للمعقولات الثانية موضوع للمنطق ومبحث فيه عن جوارده هذا هو الحق فإن يكون الناطق باعتبار كونه موصولة
للجسدية التي هي من المعقولات الثانية موصول إلى الإنسان المتبني في جرح البحث إلى جمل المعقولات الثانية وهذا معنى قوله
فيجب الرجوع إلى المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند القضاة ثم في العبارة مسألة من جمل الأول في قوله أن يبحث
عنها وفي العبارة أن يقال لأن يبحث عن جواردها والثاني قوله وما صدقاً عليه من المعقولات الأولى لأن ما صدق عليه المعلوم
التصوري المعلوم التصديقي غير مبحث في المعقولات الأولى فإن المعلوم التصوري والتصديقي يقيدان على المعقولات الثانية أيضاً
فقد صدق عليه المعقولات الأولى ليس في محله تحقيق إتمام المنطق ببحث عن جوارده موصول إلى علم التصوري وعلم التصديقي
من حيث أنه موصول في اشبهته في أن الموصول إنما هي المعلومات التصورية والتصديقية كالجوانب الناطق الموصول إلى تصور الإنسان لا كونه
الإنسان حيواناً بل حيواناً جسم الموصول إلى التصديقي بأن الإنسان جسم لكن الموصول في الأول هو الحيوان الناطق من حيث أنه
وفي الثاني ذلك القول المؤلف من حيث أنه شكل أول مفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس بوصول فالمنطق ليس بأشياء عرج إلى
ذلك المفهوم وإنما الموصول معاديه من حيث أنها موصولات لمفاهيم الكلية والمجردة والذاتية والعرفية والمحددة والجمعية والمفردة
والجمعية والعرفية والقياسية إلى غير ما من المعاني التي لها مدخل في الإيضاح والتعلق به بالخصوصيات ذات تلك المصاديق
والمباني التي لا مدخل لها في الإيضاح في مجزئ عن بحث المنطق ولا ينبغي أيضاً أن مفاهيم المعرفة والمحددة والجمعية والكلية
والقياسية ليست موصولة إلى التصورات الحقيقية أو التصديقية بل الموصول إليها هي المعلومات الموصولات لتلك المفاهيم فاستحال
أن يعدلها فيقولون أن موضوع المنطق هي المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات المطلقة من حيث تعلقيها بكمالاتها
والمتأخرين يقولون أن موضوع المعلومات المعروفة للمعقولات الثانية باعتبار حقيقة الإيضاح في بيان الموضوع قرينة على أن
القضاة إنما أرادوا بالمعقولات الثانية المنطبقة على المعلومات لأنها الموصولة للمعقولات المطلقة فالفرق بين المبحثين
أنما هو في التبيين القول الفصل الذي لا يجزئ عنه والله الموفق للصواب انتهى كلامه مع حذف بعض عبارات ومن أن المنطق
بعض الجوارح وهو موضوعه لا الناطق من حيث أنه المسمى على الجاهل في موضوعه مثلاً لأنه في المنطق يقال إن الحيوان يتبرك

هذا هو المطلوب

باعتبار النفس مفهومة مع عزل النظر عن الوجود واهل البسيطة وهو تصديق بوجود شيء في نفسه فلا حاجة الى ان يطلب مطلب
 لا حقيقة مرة أخرى والثاني بانظر الى ان مطلب الحقيقة مطلب استلزامي فاستبان ان المطلوب منها الحقيقة
 تفصيل كنه الوجودات لا يجانبه فلا تشمل الرسم بل هو ان الشيء يستلزم حقيقة استلزام الحق الذي فالرجوع الى تعليلنا الرضي
 ثم زيف الشارح ذلك الاستدلال بقوله وانت تعلم ان هذا المطلب اي تصور الشيء الموجود وان مقتضى جعله منتهى من مطلب
 بالشارحة واهل البسيطة بان يقدم الاول على الثاني لكنه لما كان ذلك المطلب غاية لكل واحد منها يعني ان المطلوب بهما حقيقة
 تصور الشيء مع الوجود مجموعا فيكون مغاير لكل واحد من التصور فقط ومن تصديق الوجود فقط ضرورة ان لكل واحد من مغاير لكل واحد
 من الجبرتين فالصواب جعل الحقيقة مطلباً على عدة الاستلزام في تحقيق مغاير بالي غلط المطلبين فتركة غفلة ان قسم النظر
 على حصول مطلب الحقيقة من الانضمام او تركه خطأ ان لو خط مغايرة لكل واحد من الجبرتين عند اولى الاقمار على علاوه
 الذي في الحاشية في زيف آخر ذلك الاستدلال الابائية كما توهم ان تصور ما حصل من اثنين المطلبين الصواب من بين مجزئ مطلب
 بالشارحة واهل البسيطة وان كان تصور الشيء الذي علم وجوده لم يعرف ان بالشارحة تفيد تصور المفهوم واهل البسيطة تفيد
 فهم عما يفيد تصور المفهوم والوجود لكنه اي لكن في ذلك التصور ليس حاصله بعد العلم بوجوده يعني ان تصور الشيء الموجود ومن حيث انه موجود
 وان كان حاصله من اختلاف المطلبين لكن تصور هذه الترتيب المخصوص هو ان يكون بعد العلم بوجوده لم يفهم ان يكون بعد العلم بوجوده حقيقة
 للتكثير وزيادة التوضيح وان كان بالوجه المخصوص به نمانا اذا تصورنا الشيء او لا بالوجه الا علم ثم علمنا بوجوده فادنا تصور الوجود
 نحن لو باعنا هذه التصور ليس تصور بالكنه ولا يكون حاصله من مطلب بالشارحة واهل البسيطة فيو مطلباً بالحقيقة فاقابل
 كذا في الحاشية قوله فيها بالوجه الا علم فاعلم ان سبيل التمثيل ان المقترن المذكور تمامه جاري في تصور الشيء قبل العلم بوجوده بالوجه الا علم
 ايضا كما لا يخفى قوله فيها ليس تصور بالكنه بل بالوجه فبطل تخصيص مطلباً بالحقيقة بتجسيم كنه الموجودات كما هو مختار محقق
 الذي ان بل شاعل التحصيل وجه الموجودات ايضا قوله فيها ولا يكون حاصله من مطلب اي من اختلاف مطلبين بالشارحة واهل البسيطة
 ثم توضيح المرام على ان يفيد ان تعدد واحد والثلاثة شيء واحد محتج بلاسرية واما تعدد الرسوم الثلاثة لكذا الشيء فيجوز ان لا يترتب
 يجوز ان تعدد واحد فلا باس ان يعلم شيء برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يرسم برسم آخر فيكون في علمه برسم آخر
 بعد التصديق بوجوده فزيد توضيح لذلك الشيء وزيادة تكميل العلم سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه علم بوجوده بوجه خاص فخط واما غير
 حقيقي محلول على قوله حقيقة وهو تصور الشيء باعتباره نفس مفهومة مع عزل النظر عن الوجود وعلم ان هذا التصور ليس
 في الموجودات قبل العلم بها وفي المبادئ ايضا ومن ههنا يستعملون ان تعريفات الموجودات لا يكون الا ههنا وقدر ايضا
 الموجودات قد يكون ههنا وقد يكون حقيقة سواء كان ذلك التصور بالوجه اي بالعرضي او بالكنه اي بالذاتي فهذا انشال كنه
 والبرهان ما كان او ناقصا والمطلب اي التصور المذكور بالشارحة الاسم انما سميت بها لشرها اسم الشيء وهو اي مطلب
 بالشارحة متقدم على ما في الراتب لما على عليك من امتناع الحكم على الجمول المطلق فيكون متقدما على التصديق بقوله الشيء الذي
 هو مطلب اهل البسيطة كما ان الاول اي مطلب الحقيقة متاخر عنه اي عن التصديق بقوله الشيء فلهذا الشارح في تصور الشيء
 مع عزل النظر عن وجوده عن مطلب بالشارحة ايا تصور محال بل هو ان لا يعلم بل ذلك حاصله من ههنا والاحكامات
 في انيا اي بذكره والصوره عن المذكره وقها في ان خزانة ثم لما كان يتخلل في البال ان قول المشايخ فلهذا التصور بالصوره
 آه فسر على ان التعريف للفظة من المطلب المتبوية فلما كان التصور حصول الصورة في الذهن فكيف يصح كون لا الثاني ان

الاختلاف اعتبارين التعريف اللفظي من لم يكن فيتحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه حضا صورة مخروطة فصار منزها عن التعريف
ابعدا فوقع في جوابنا وجها من المطالب التصوريه والتعريف الاسمي هو تحليل تصور العلم وحل في مطلب في اللفظ ايضا فلفظي
فتصور في انفراد تحت مطلب بل في بعض الشرح فتم نفس ذلك ان الفاعل المعاصر تحقق الدواني يشهد على انه لا يصح وقوع التعريف
في جوابنا هو انه لا يصح ذلك لانه لا يصح تعريف الجنس بالكل المقول على كثيرين مختلفين باحقيقته في جوابنا هو النوع بالكل المقول على الكثيرين
المتفقين باحقيقته في جوابنا هو لا انتفاضا بالخصيات بل كيف والمقول في جوابنا هو على شئ من جنس في حده وخصيه نوعه او قوله
عليه في جوابنا بحسب الخصيه فقط وبحسب الشرح فقط او بحسبهما معا والاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث
وتفهمنا تحقق الدواني بان وقوع الرسم في جوابنا هو على سبيل التوسع والاضطرار والراد بالوقوع في تعريفات الجنس والنوع وفيما اشتهر من
مصدر القول في الجنس والنوع واحد هو الوقوع من غير توسع وانظر اوجاب عنه ذلك المعاصرين دفع انتفاض تعريفات الجنس والنوع
بانها ايقعان في جوابنا هو حقيقة والعرضي لفتح توسعا انما يفتلن بميزه فطره بين يقع في الجواب حقيقة وبين يقع فيه توسعا وانما
او لم يميز الفطره بينهما فبما شئ يفرق بينهما كيف يعلم ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يحل في ذلك فريضة التمييز بحسب
النوع عن غيرهما فبان كون الفرق بين يقع في الجواب حقيقة وبين يقع في الجواب توسعا واضطرارا هو كوالا في الفطره فميزه لا يميز
فمن لم يميز فطره فميزه لم يميز بين المقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعنده لم يعرف ظهورا مارات الخصيات فلا باس ان
لا يميز عنده بحسب النوع عن غيرهما فافهم قال لرفع المناقاة بين القولين اللذين سلكتهما استادنا فخر المذاهب في التوسيع والاضطرار
قدرة المتأخرين ان كلمته في اللغة سوال عن الماهية وهي في اصطلاح من ايساغوجي اى الكلمات الخمس فتخصر في تلك المناقاة
اى احوال الخمس والنوع وما سبق من التفصيل من وقوع الرسم كليها في جوابنا هو اصطلاح من البرهان بقسريه ان القول في
واقع على اصطلاح من البرهان اى فن هو او لقياس النوع لليقين والقول الثاني بناه على غير ذلك الاصطلاح من اصطلاح
من اللغة او اصطلاح من ايساغوجي والارتياب في انه ربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف العنوان ما وقع سمعك ان الذي
يطلق في فن ايساغوجي على ما يتقوم بشئ وفي فن البرهان على ما يتحقق الشئ لذاته او لما يصاد به اى يطلب التميز للماهية عن
غيرها او لما يحسب من جوهرها بان يكون المميز من جملة الذاتيات كالفعول كما اذا قيل الانسان اى شئ هو في ذاته فالمتصور
منه سوال هما كذا انما يميز الانسان عن غيره فوجب بالناظر او بحسب مرتبه متأخرة عنها اى عن الماهية كما نحو الانسان
يكون المميز من جملة احوالها كما اذا قيل الانسان اى شئ هو في نفسه فوجب بانها كذا احوال على غير من احوالها
بما يطلب التصديق بوجود الشئ في نفسه اى في نفس الشئ من غير زيادة على الوجود او عده في نفسه كقولنا بل في وجوده
او عده ومثنا فيها مركب يطلب به التصديق بوجود الشئ على منقذ زائدة على الوجود او عده على صفة كقولنا بل في العالم وجبال
شتم في على وعك والان التسمية بالبيديته والمركبة انما هي منظر الى مصدر احوال بالنظر الى مفهومها فان مصدر المركبة
البيديته هو نفس الموضوع من حيث شئ انتزاع الوجود عنه ومصدر المركبة هو نفس الموضوع مع شئ آخر وقد يقال التسمية
بالبيديته بساطة جزاءها جيا وبالمركبة سالفة هذا الاخر فيها باعتبار النسبة المنضمة في احاطتها ذاتا انما هي البيديته
مخالفة بين المشاركة والحقيقة اما عده انما هي مفهوم الشئ لم يطلب جوده في نفسه والم بعيد في وجود الشئ في نفسه
او يطلب حقيقة فعل العبد بالانانية للوجود ومتأخرة عن المشاركة الطالبة للمفهوم ومقدمة على الحقيقة الطالبة للحقيقة واما
المركبة فلا تشك في تأخرها عن المشاركة بل البيديته واما تأخرها عن الحقيقة فميزها لانها قد يطلبها فاهات برول

عرفان حقيقة لكن الانسب هو التأخر لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود التي يطلب على مقدم على تلك الحقيقة التي تقدر
الذاتيات التي تقوم الذات بها تحسن ان تقدم على تصور العواض لا شك ان تصور العواض مقدم على التصديق بها
ومطلبنا اشارة مقدم على جميع المطلب هكذا في بعض الشرح واعلم الاول للحكمة الالهية ثلثه المسمية اى قسم مطلب بل ان ثلثه
قسمهم قال في الاخر المطلب بل على ثلاثة اقسام بل الشئ بل الشئ موجود على الاطلاق بل الشئ موجود وعينه حقيقة
فاهل في الاول سؤال عن الشئ بحسب اترته المتقدمة على اترته الوجود اى الماهية من حيث هي المادة مرة عن الجاهل عند
الانكسار بالاجل البسيط وفي الثاني سؤال عن الشئ بحسب مرتبة الوجود وى اثر الجاهل منه اعند القائلين بالاجل الاول الشئ
وجعل الاول البسيط على نحوين احدهما استثنوي وهو ما ذكرناه اى المطلب بالتصديق بوجود الشئ في نفسه او عارضا
والثاني حقيقي البسيط استثنوي من المطلب بالتصديق به بجمالية حقيقة فتخرج قوامها بتأثير من الجاهل فيكون في الحقيقة
حاصلة من تأثير الجاهل فيقول تأثيره فيكون متفردة بل كانت لقد يتبعه فيفسد في نفس الماهية على ان يكون بل البسيط كالمادة في الماهية
يعنى ان جعل البسيط سوالا عن مرتبة فعليه الماهية معني على القول بالاجل البسيط لا بد من بل بتره اترته المتقدمة على الوجودية
سوف في قوله ان البسيط اى اعاد القائلين بالاجل الاول فاعلم من ان شيين تلامز ماد معية بالذات عندكم كما انهم بالتعامل
كذلك في الشئ فيكون التام على ما فاده من الاعلام انه لا يخلو ما ان يكون الوجود عارضا للماهية الممكنة في نفس الامر فذكر اعلمها
في الواقع مع قولنا من مرتبة الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية ولا يكون كذلك بل لا يكون في نفس الامر في الواقع الا ان
الماهية دون زيادة ارجحها كاضافات حقيقة الماهية ثم نقل بغير بيان التحصيل المباشرة منها حتى هي الصغيرة المستمرة والذات
الماضية من حيثية الانسان حتى هي الانسانية على الاول يكون للماهية القوام بالوجود في نفس الامر للوجود وعرض الماهية
في الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة بجمالية كالحكاية الذهنية كما ان الثوب واسما ايقنا خا بالديان في الفوقية في الواقع البسيط
والفوقية عرضها للثوب كالمادة في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية وعلى الثاني لا يكون للماهية القوام بالوجود
في نفس الامر ولا الوجود وعرض الماهية في نفس الامر كما ليس حقيقة الانسان القوام بالانسانية في نفس الامر لا لانه
عرض حقيقة الانسان في نفس الامر فيكون على التقدير الاول للماهية للوجود مرتبة في نفس الامر احداهما مرتبة ذاتا
التي هي مرتبة الوجود في نفس الامر الاخرى مرتبة الوجود عارضا لها في نفس الامر وعلى التقدير الثاني لا يكون للماهية
في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذهنية الا مرتبة واحدة هي مرتبة ذاتها فقط ولا يكون في نفس الامر مرتبة الوجود
العارض لها الاول الوجود وعلمه في التقدير عارضا في نفس الامر والقول بالاجل الاول معني على التقدير الاول والقول بالاجل
البسيط معني على التقدير الثاني فانه لو كان الوجود ذاك على الماهية في نفس الامر عارضا لها في الواقع كانت الماهية مرتبة
الوجود مرتبة معني في الواقع ويكون ذلك الاتقان والبرهان في اثر الجاهل الجاهل على غير التقدير فتبين القول بالاجل
المؤلف على ان التقدير الاول كان في نفس الامر نفس الماهية فقط ولا يكون الوجود عارضا لها في الواقع فلا يكون في الواقع الا
مر واحد هي الماهية ولا يكون لها القوام في الوجود ولا الوجود وعرض في الماهية فلا يكون اثر الجاهل في الواقع الا
نفس الماهية ويكون الوجود كحكاية في نفسه منها فتبين القول بالاجل البسيط ولا يكون القول بالاجل الاول معني على التقدير
التقدير ان الماهية على تقدير القول بالاجل الاول في مرتبة في نفس الامر لوجودها مرتبة التقدير فيكون الاول والاخرى مرتبة الوجود
وهو التقدير القول بالاجل البسيط مرتبة واحدة هي مرتبة التقدير اى تقويم الذات وبنه اترته اذ على عنها كحكاية الماهية مرتبة الوجود

الاذا تاملنا اعتبارا وجه الامتناع من فان النسبة لا تقتل الا بغير اعتبار من اعتبار من الطرفين اختيار اعتبارا على قانما
تصوره على ان يكون على قولنا القديق متعلق به حتى يقوم الامانة فهو في القصور المذكور من اقسام الطلب بالضرورة لا من طلب
العلم حاصل الا بالادان في مرتبة قوام نفس الماينة ليست الا هي فالطلب في هذه المرتبة انما يقتضي متعلق بمقدرة معتد
منها من نفسه ما يقتضي العقل عقل لا ريب في انه لا امتناع ولعدم افادته لا يصلح ان يطلب في تصور متعلق بها فهو من علم
بالطلب بالضرورة وهو ظاهر كذا في الحاشية ثم وجه الاندفاع اننا اثرنا الشق الاول ولا يلزم من حمل الشيء على نفسه فاما الماينة
الامانة كانية على تقدير كونها مجهولة قوام قوام ما بين العقاد مثلا يصح السؤال عن حاصل قوامها وتقرر بان يقال ان الماينة
الامانة كانية بتقديرية تخمينية متقدمة لا فالطلب من هذا السؤال هو تقديرية بتقديرها المستفاد من تلقا وتأثيرها بحسب ال
ولما اريد في ان طلب القديق بالتحقق الكذا في ليس من ضرورة طلب شيئا من غير ان يطلب قطعا كما ان العلم
المرضى يقتضي انما القصور منه هم اساس الاثر والحق الروي فيبين الفرق بين السؤال عن الماينات الممكنة واستصحاب
وهي جوازها وبيان انفسه في طلب الطالب الثالث من طلب العلم بالابسط وما حقيقة وما الشارحة ان الماينة
الممكنة قبل القديق في نسبية اي في حد الامكان امينة بتقديرية اي فرضية بمعنى انه لا يلزم من فرض في هذا الحال تخمينية
اذا تضمنت الماينة الممكنة باقضية اجمال ايها كان ذلك تخمين مطابقة للتحقق والفرق بينها اي بين الماينة الممكنة والامانة
التخمينية وبين استصحاب الماينات ان المفهومات الممكنة اذا دخلت علم العقل بعد تحقيرها وقوامها بخلاف الماينة
المفترضة من استصحاب العقلية لانها لا يجوز العقل تحقيرها اما بالنظر الى مجرد المفهوم كالا وهو مطلقا من النظر الى الماينة
كشريك الماينة فان احتمالها بالنظر الى بيان التوحيد في التخييل الحاشية فاذا قيل ان الماينة المفترضة هي التي
بجانب المفترضة ولا تخمينية في حقيقة نفسها فاجاب ثم اي مائنة عقلية في ضرورة واقعة في نفسها فوضح المرح ان الماينة
الممكنة قبل التقرر كانت في ذاتها باطلية وكانت العنوانات التي يتصور بها تلك الماينة عنوانات مجتمعة بلا استناد لبا الاشارة
يطلب هذا القول الذي وضع بارائه اللفظ ثم اخرجت من اللين الى اللين حتى تقررت وتوجهت في نفس الامر في حال
كما ان القائل بالاحتمال البسيطنا تصديق بذلك التقرر من المطلوب من العلم البسيط الحقيقي دلاله بالتصديق بهذا التقرر
ليس طلب شيئا من شيء لنفسه حتى لا يصح ولا ينفيد كما ان الحق الروي فيه ان معنى قوله واقعة في نفسها هي نفس
موجودة في نفسها فان الواقع هو الوجوه ولا غير فيكون هذا السؤال بالعلم البسيط المفترضة لا بالاحتمال المفترضة ومنشأ الخطأ
في اعتبارها بان الوجوه هي الماينة المائنة عن التقرر الذي هو نفس الماينة المفترضة لا غير فاذا حكمنا الى ان هذا فذلك الحكاية هي
الوجود قال في الحاشية ان الماينة في هذا المقدم هو مفهوم الماينة المحمول به التقرر المرتب على العلم البسيط بحيث
ان التقرر ثابت الماينة في نظرنا انما هي في النفس الماينة الماينة فابرا في المحمول هي الماينة الماينة في التقرر كما في
الوجه والفرق بين هذا المقدم وحال الشيء على نفسه غير متعلق بدقة التقرر في قولنا في هذا المقدم ان قولنا ما ينفذ
تقديرية في التقرر المرتب على العلم البسيط لا ينفذ بان ان الادب انما هو في التقرر الواقع الذي هو في الماينة
تقديرية في التقرر كالمفهوم كالمفهوم كالمفهوم في التقرر فذلك بان العلم ان العلم لا ينفذ في التقرر الذي لا ينفذ
الواقع من وجوه في الدين وانما هو في الدين وانما هو في الدين وانما هو في الدين وانما هو في الدين

الاشياء في تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفرقة على الوجه الذي ذكرناه فمما لم ينتهي فيه فصل التحقيق بان السؤال عن تسمية الموضوع
والتصديق بتجوهره انما يقو بباراد محمول يحكي عن نفس التقرر ان الذي هو نفس الماهية وذلك المحمول الذي هو حكاية عن نفس
التقرر هو الوجود وبأي لفظة غير يكون هذا المطلب العمل البسيط المشهور والمرتبة السابقة بمعنى مرتبة صدق انزه الماهية بحكاية عن نفس
الماهية المتفرقة ليست الا نفس الماهية فلا يمكن ان يكون مطلب بل لان مطلب بل بحسبان ان يكون عقدا حكاية ومرتبة الحكمي عن نفسه
لا يمكن ان يكون هي مرتبة الحكمية فاذا حكمي عن نفس الماهية المتفرقة كانت تلك حكاية هي الماهية البسيطة المشهورة في غير المحمول
للضرورة العقلية ليتوجب ان يكون طلب التصديق بتقرر الماهية بمل البسيطة المشهورة لا غير لا يمكن ان يكون طلب هذا التصديق
مقدما على مطلب العمل البسيط فان ما هو مقدم على حكاية الماهية البسيطة المشهورة هو نفس الماهية الحكمي عنها ليست هي حكاية بل هي امر
وصافي هذا يمكن ان يطلب التصديق بها بل الما بان حكمي عنها مفهوم منقطع منها حال في الذهن وهو الوجود فيكون ذلك طلب
العمل البسيط المشهور لا مطلب آخر غير الوجود عليه انما قال المورس ان التصديق يستلزم موضوعا ومحمولا ولا شك ان التصديق
الماهية نفسها لا امر فاير لها فيكون تحقيق التصديق وما قال الشارح في دفعه ناش من هو الفهم ضرورة انه متى اورده محمول حال
عن المظهر كانه العقل المتفكر منه بلية البسيطة مشهورة فان حكاية التقرر هي الوجود وبأي لفظة غير انتهى اجابته وقد استبان اي في ذلك
ان في ان الماهيات البسيطة انما تشتمل على الموضوع في نفسه المحمول النسبية بحكاية بينها في الذكر كسب الضرورة العقلية لا بحسب ما يخرج
اليه فمما والتفكر ان مفاد التصديق في الماهيات البسيطة تجوز في تقرر الموضوع في نفسه من في الموحية او لا تجوز في نفسه بل في الماهية
وتغير مرتبة في نفسه في الموحية او متفاوتة في نفسه في السالبة كحالات الماهيات المرتبة فان مفاد ما ثبتت شي اي محمول الشيء اي موضوع
سواء كان شي الاول اعني المحمول نفسه هي عين الشيء الثاني وهو الموضوع او ذاتيا او من خواصه انه او متفاوتة في نفسه اي عينه
اي عن شيء لا يقال اعتبار التقرر والوجود في متلائمان بل ما عرفت ان الشيء لا يخرج الى ان لا يكون له مرتبة تجوز في نفسه او لا يكون له
وجود في طرف تجوز تلك الحقيقة التجوزية في طرف لا يتصل عنها ان تكون موجودة في ذلك الطرف كما ومرتبة العقل
مثلا ان ثبتت انه تجوز الحقيقة في العين يستغني بذلك عن السؤال عن وجوده هناك وكذا العكس فاما حكاية الى اعتبار التقرر في
جانب الى التخرج العمل البسيط مع اعتبار الوجودية المطلوبة في العمل البسيط المشهور في فائدة الاخرى انه لا حاجة الى استخراج مطلب
العمل البسيط لا تدري في طلب العمل البسيط لاننا نقول جواب عن ذلك الاخرى ان كان كذلك يعني بلنا ان اعتبار التقرر
والوجود في متلائمان لكن ينبغي ان لا يخل اي لا يترك فصل بالسداد اعملة بمعنى الاتية واحدة في التخرج عن المرتبة الاخرى
في الاحكام من لم يبال بفصل اعني ان المرتبة التقرر او كمالا من اشارة الاحكام مرتبة الوجودية فلا ينبغي ترك احكاما ودرجات الوجودية
مع جواب آخر انه لا خلاف من انه اي التقرر لا يخرج بالبالا عن مرتبة اعتبار الوجودية او التقرر مرتبة المعرف في الوجودية في مرتبة
العارض لا يقال بل يرجع مفاد حق والماهيات المرتبة الى اجوبة المحمول المفعول كما يدل عليه ذكر الشارح فيل يذوقوا بحال الماهيات
المرتبة فان مفاد ما ثبتت شي في غير ان يكون المحمول وجودا او الوجود في الغير اي الموضوع لا يتصور به في اي بدون ان يكون
المحمول وجودا وذلك لما تلى عليك ان لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا للغير فاما في اثبات الماهيات الموضوعات في ان
المرتبة في حقيقة كما في الماهية والسالبة المحمول لاننا نقول بجوابه المحمول الموضوع ليس هو وجودا في نفسه كمن لا يوسع الوجود والاخرى
الحال اما متى لا يفرق ذلك في الوجود للمحلول فلا يخرج اثبات الماهيات الموضوعات بل انما هو امر ثبت المحلول الموضوع المتماثل في نفسه
نه اي المحمول لا يفرق ان يكون وجود المحمول وجودا والاعراض بوزنا باننا فان الاعراض الوجودية في نفسها كما يحكي كذا

فيمكن ان يخلط تحتها ولما كان يومهم انه لا يصح ان يجرها تحتها اذ يكون فيها دلالة اللفظ على الموضوع له وانما هو ان يجرها او لا يجرها في
صوت العقل ليس بموضوع للزائدة بل هو الموضوع للمادة في المطابقة على السمع والسمع العقلي والشخصي تقرير الزائدة ان الموضوع المعبر
في المطابقة هو ان يكون نوعيا او شخصيا والموضوع النوعي يتحقق في الجواز وان لم يتحقق الوضع الشخصي هناك فيصدق على
دلالة اللفظ على المعنى المجازي انما دلالة اللفظ على الموضوع له فتكون مطابقة قطعا قوله واحتمل ان الكلمات آه وهي التي تمل
بما دلتها على النسبة ان وسوسك بنحو اليوم بان المادة في مقولات كان من نحوناك وانما ككن محمولة مع انما لا تدل على
نسبة الزائدة فلا بد من قيد لا يخرج هذه المقولات فاقطع عرقه بالمراد دلالة الكلمات الوجودية بما دلتها على النسبة مع الترتيب
المخصوص بهما ومن الهمين فخذ ان الترتيب في المقولات المذكورة وبذلك توضيح لما في الحاشية اي مع الترتيب المخصوص بهما
فلا يراد المقولات نحوناك في قلبك ان فانه لا يدل على النسبة انتهى بل هي انما باء الاخرى الشائنة ولما افعل
من الروايات الزائفة اي الكون الكلمات الوجودية دالة بما دلتها على النسبة فقد واه من الروايات دلالة الهمين على الزمان
سواء باروا بالزمانية وتوضيح ان الناقصة مثلا لا يدل على الكون في تقسيمه بخلاف كان التامة بل يدل على كون شيء هو
اسم كان شيئا هو غير كان لم يذكر الشيء الثاني بعد اي ما دم يذكر كان بل يذكر بعده وهذا المعنى كونه غير مستقل في نفسه
اي الوجود والربط في تفسير لكون شيء شيئا وذلك الوجود معنى حر في ثم نية على هذا المدعى البديهي الوجود في بقوله فانه لم يقل
في مثله ابتداء او في جواب سؤال لا يفهم منه معنى يحصل بل لا يفهم منه معنى مطلقا فانه نسبة لا تقتل لا بعدد العظمين
فكيف يكون لها حال الافراد دلالة على المعنى بل دلالة على المعنى الغير حاصل في حال الافراد وانما هي للاسماء الزائدة للاضما
وهذا وجه من وجه الفرق بينها وبين الادوات هكذا في الحاشية الزائدة على شرح الترتيب للمعنى الدواني انتهى بتوضيح الهمين
اي الى كلمة في كلمة اخرى فيقال في الدار مثلا كذلك اذا قلنا ان ابتداء او في جواب سؤال لم يفت الذهن على معنى تام بل هو
الاتصاف بها اي في مكان في سبيل واحد لا فرق بينهما في الاستقلال وعدمه كيف قل منها سواء في دلالة على المعنى الربط
غير مستقل لعدم دلالة اللفظ على الافراد على مدلول لم يدل ان على نسبة هي حاله بين حاشية ما قلنا حكم عليها وبها وانما هو
الهمين انهم بها لغزا آخر فتم نقصانها جميع كونها محكم عليها وبها تعقب عليه السيد الزاهد بقوله بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض
فان محكمها في نفسه لا يمكن ان يتعلق بقصد الذات فلا يمكن ان يتعلق بالحكم بالذات فعلى تقدير الاقران لا يصح ان يجر عنها او
كما لا يصح ان يتصل في تقدير الافراد بل هو الاخبار في حال الاقران وانما هي للاسماء الزائدة للاضما وهذا وجه من وجه الفرق
بين هذه الاسماء وبين الادوات والكلمات الوجودية انتهى بعبارة شريفة ثم عجب من بعض الفاضل حديث نسب هذا الكلام الى نفسه
فقال قول بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض فان هذا في نفسه لا يصح الا ان يحل على التولد وفادرك كذا في الترتيب الاخرى هو
وكما في المشهور انما اب ودهما اي بهيئتهما كما دلتها من الحركات والسكنات وترتيب الحروف وهذه هي بصيرة تدل على انها
وتدل على النسبة الى فاضل ما انما قال معين اي معين كمن ليس اراد من فاضل غير معين كما في الظاهر من الالهام والالتفات
ومعنا في قولنا زيد بن سعد ودهما على حد ذاته بل في بيان اللفظ ليدل بما دلتها وجوبها على الزمان لم يكن كمن لم يكن
واو زائدة على النسبة الى فاضل ان كان اداة التوكيد كما في قوله تعالى فاعلم ان الله لا يهدي القوم الضالين في حاشية على الشرح
بجلاء الترتيب في نفسه افا لا بد له ان لا يفرق بين الزمان واللفظ فلا وجه لاجراء الاخر فانه لا ينفذ في ان كان
من جهة اخرى فبما لا ينفذ في الزمان كما ان النسبة القيام بخلافه انما في انما في النسبة القامعية في الكلام وكونها

وضع خاص كخاص أي الموضع له خاص فظاهر أنه لا يتصور للموضع أن يسم آخر خارج عن الأقسام المذكورة حتى يتصور كون الموضع له عام
في كل القسم فلا يعقل صورة يكون الموضع له فيها عامًا فالوضع تقسيم للموضع له بأنه كالوضع فكل موضع قد يكون عامًا كما قسمه المصنف
في المنهية حيث قال قد يكون الوضع خاصًا والموضع له أيضًا خاصًا وقد يكون كل منهما عامًا ثم قطع على كون عام وعموم الموضع
له معنى كونه مستعدًا بقوله فكون الوضع خاصًا والموضع له كثيرًا في وضع واحد لا في وضع كثير غير معقول إذ الوضع الخاص لا يكون له
إلا في الوضع الواحد للخصيات الكثيرة يجب أن يكون هو مستعد عام إليه للملاحظة كل واحد من الأقسام التي هي في الوضع تقسيم للموضع
الاول يقال يجب عن ذلك المنهية حيث قال في تقسيم الوضع مستعدًا للملاحظة عام هو مستعد وحيث الكثيرة لا يشترط الاشارة
المعنى في اسم الاشارة ووضع اللفظ بانما أي بانما المستعد والموضع له العام عبارة عن ذلك المستعد وهو مستعد عام
كالقوم والرجال الاول في معنى الجمع والثاني هو جمع ثم علم ان القوم اسم جماعة الرجال خاصة فاللفظ مستعد في معنى واحد
الخصيات العامة القوم خرج من انما المقوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم قلب على الرجال خاصة لخصياتهم بامور النساء
كذا ذكره في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
كذا في جملة جماعته كان الموضع له مستعدًا في كل موضع غير مستعد في موضع آخر كالموضع له في كل موضع غير مستعد في موضع آخر
شأن العام فمهما كان كل من الوضع والموضع له عامًا في تقسيم الوضع ثم معنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ ولا في المعنى
انما ذكره في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
من حيث الكثيرة في تقسيم الوضع العام علم في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
ان لا يشترط في انما المقوم ان يكون له اشارة في اللفظ ولا في المعنى كالموضع له في كل موضع غير مستعد في موضع آخر
وهو المستعد في انما المقوم الذي يكون الوضع فيه عامًا والموضع له في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
وضع واحد كالموضع له في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
يكون في كل من الوضع والموضع له عامًا اشتق بعبارة فقال في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
ان في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
فكذلك يستقيم ما قال الشاعر من ان الموضع له في الوضع فهو عام بما يجب ان يكون مرة للملاحظة معان كثيرة فالوضع عام هو المستعد
عموم الموضع له في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
اكثر من انما المقوم في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
التي بالانما المقوم في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
كما انما المقوم في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
العام وهو في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
الموضع العام والموضع الخاص كذلك يكون باعتراف عموم في جانب المعنى ان يكون المعنى في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
جانب اللفظ وهو في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
تدبر في المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم
وكل من المتن في انما المقوم وهو ثبوت كل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي في انما المقوم

القول من الاستدلال النوعي لا يوجد في الجازات بل هو محقق بالاحتياج لان الدلالة بنفسها لا تفسر في حق من الحقيقة
ولما لا يتحقق اي الوصف النوعي الذي يتحقق بالمجاز ولا يوجد في الحقيقة فهو مبني على كل لفظ والى نفسه اي بالقرينة على معنى
فهو في اللفظ وجو القرينة العارضة عن رادة ذلك المعنى الحقيقي كما يتعلق به اي معنى يتخلل بالمعنى الحقيقي فلفظا مخصوصا بمعنى انه
يفهم منه بواسطة هذا اللفظ نوعي واحد غير متعدد في جميع المجازات لا خصوصية لذلك الوصف من غير معين من المجاز دون نوع آخر منه
اي بالوصف النوعي الذي لا يحصل له لالة اي لالة اللفظ على المعنى المجازي فلو لم يكن هذا الوصف في المجازات لم يكن اللفظ دالا على ذلك المعنى
وقد يفهم فيه اي في الوصف النوعي المتحقق في المجاز نوع العلاقة كما يقال ان الوصف عيّن ان اللفظ الدال على السبب مثاله بنفسه فهو الشر
والى عا سبب بالعكس فهو اي الوصف النوعي المتغير في نوع معين من الحالات متعدد مختلف بحسب تعدد العلاقة وهو صا صفة اللفظ لان
جنس اللفظ لا يتغير بان صحت الاستعمال اللفظا لم يكن نوعا من انواع العلاقات المتعددة عند الفحص او سيجي توضيحه في بحث المجاز فان الوصف النوعي لا
يستقيم في المجاز على نحو واحد بل يصح بلده لالة وثانيهما يصح استعمال اللفظ لتمثيل المسموع المسموع وهو الوصف النوعي الذي لا يتغير في المسموع
لذات في قام الفعل من حيث لا يميز على عدم الفرق بين الوصف النوعي المتحقق بهما اي في صورة تعيين الوصف كل فاعل لذات من قام الفعل بين الوصف
العام الذي لا يتغير في المسموع من جهة المعنى دون من جهة اللفظ فلفظا محال في الحقيقة انما يتغير على المسموع فلا يفرق بين الوصف النوعي الذي لا يتغير في المسموع
من جهة اللفظ وبين الوصف الذي لا يتغير في المسموع من جهة المعنى كما هو في الوصف العام والمفهوم له انما هو مثل الثاني في القول بالوصف مع
ان المتحقق في هذا القول هو الاول فهو محال له الا الثاني وهو جواب عن هذه الخلة على ما ذكره الثاني استدل على انه لا يميز في حق الوصف
عدم المسموع من جهة اللفظ حتى ينفاه في المسموع كما هو متحقق في جانب اللفظ متحقق في جانب المعنى ايضا فالتمثيل صحيح انتهى اصل قول الشارح
فتعبر من ذلك فلو اختلفت التفاوت آه وجه اي انما تتشكك محصورة في أربعة قسم من الاولوية والاولوية والاولوية
والزيادة مع مقابلتها من الآخرة المتعاقبة للاولوية وعدم الاولوية المتقابل للاولوية فضعف المتقابل للشدّة وتضعف المتقابل
للزيادة وفسر داي المليون الاقدمية بان يكون التماثل في بعض افراد الكل اي اكل المشكك بدي بالكل والاشكال لا تصان
بعض افراد الآخرة اي من الكل بذلك اكل في الوجه وفان التماثل الوجوب تعالى بالوجود وعلته لا تصان بكنس به فالتفاوت
كل مشكك بعدد على الواجب عوجه بالاقدمية وعلى الممكن بالآخرة وفسر الاولوية بان يكون التماثل اي تماثل بعض اكل المشكك
به اي بالكل باق التماثل من ذاته اي يعقبن بعض اكل بنفسه في انه ذلك التماثل ويكون التماثل لبعض الآخرة بذلك اكل بالكل في غير
كما في الوجود فانه يتماثل مع حقيقة على افرادهم اذ صدق على الواجب تعالى بنفسه في انه من غير وقار الى المخرج بخلافه ان كان فاصلا
على مخرج الى ذلك الامر وقدر الاولوية باقية لبعض من اكل من بعض الآخرة لا تصان به تتعلق بالاقدمية وثانية الشارح بقوله انما
الشيء اي التفسير ان الاولوية يتناول كل شيء بجميع وجوهها اي قسم التشاكك او ما من مشكك الاولوية الا وفي الاقدمية وجملة الاشكال
ان ذلك التفسير غير انش وافي المتقابل المتماثل والاولوية ان الاشتغال بالاقدمية والمفهوم بان يكون اكل ذاتها لبعض من غير
البحث في الفرق الفصل فانه ذاتي المسموع وهو نفس المسموع كما هو متحقق له في الاولوية ناهي الى المعنى اي المعنى الثاني للاولوية وهو اللفظ
او الاولوية بالانتماء من الاشكال بالاشكال بانما هو في المسموع بالاولوية بالاشكال فليس هذا الاشتغال من داخل فيه اذ
الاولوية من جهة الذات بالاشكال بالاشكال وان يكون الذات له الذي في المسموع الذات على الذاتي وهو كذا في
الاشكال ان يرد بالاقدمية المذكور في التفسير الاول للاولوية مطلقا للزوم اي في تمام الاشكال بالاشكال بالاشكال والاشكال
باقسام من التماثل الزيادة في حقيقة كذا في الاولوية من جهة الذات بان الذات هي الذات بالاشكال بالاشكال

بشخص الذات كما في الذاتيات المتشعبة الى ذى الذاتى لا اطلاقاً حتى لا يندرج الاختلاف بالذاتية والخصيصة في المعنى الاول للمادة
واما الاستدلال فلهذا فليس بالضرورة ان يكون البعض من البعض الآخر كذاتية المحققين من المشايخين بانه مستوجب التشكيك
بما في القوايات والذاتيات وذلك لان ذاتي اشئ قد يكون بحيث يقرب آثاره في بعض الاغراض اكثر من البعض الآخر
او انما يشكك ان آثارها لا يثبت في الفعل اكثر من آثارها في البعوضة والتشكيك في الذاتيات باطل فالتفسير المذكور لا يشهد له من حيث
قد لا يتم احاطة من ذلك التعريف بقوله الا ان ياترجم ذلك التفسير بتأييد من قول الاشراق فان الاشراقية يجوز ان التشكيك
في القوايات ثم وجه التعريف غير خفي فان الكلام في تفسير الاستدلال على مسلك المشايخ على طريق الاشراقية وان المحققون ليسوا
الاشدلية يكون احد الفرضين من الكلي التشكيك بحيث يخرج منه العقل باسما متعانة الوهم مثال الاضعف في الجملة اى تحليل العقل هو الذي
اليها اى الى مثال الاضعف كالبياض في وجوده في الشجر او في وجوده في العاج بحيث يخرج العقل من التلخيص باضافات كثيرة فيكون
خفي ان الادغام العامة من حيث ان القوى منها اى من الفرضين متعانة الوهم من مثال الاضعف في التفسير ان الوهم العام
الاخر من التحليل الى الذاتية فانه قال بان لا يندرج التحليلية لا وجودها اما ان العقل غير متعانة بخلاف الاجزاء التاليفية فان وجودها
بالفعل لا يرتب ان لا تاليف في الاشياء من مثال الاضعف او الغضام الاضعف الى الاضعف لا يندرج الاشياء من القوى التي هي
يترتب على ان لا تاليف من مثال الاضعف فمضى الاثرية ايضا كونه اى كون احد الفرضين تشكيكاً في حقيقة يخرج من العقل
باستعانة الوهم مثال الاضعف في الجملة اليها الا ان الفرق بين الاشد والاذيد ان الامثال المتعانة من القوى اى الاشياء ليست اجزاء
تاليفية في الوجود ولا متعانة في الوضع اى الاشارة الحسية فان اشددة وضعف من خواص الكيف بخلاف الامثال المتعانة من القوى
والاثرية فانه متعانة بما يجب الوجود والوضع اى الاشارة الحسية كما اذا وقع خطا في خطا آخر كخطوط المستقيمة الغير المتعددة او
تاليفية بحسب سببها فالتاليف من حيث الوجود كما اذا وقع خطا في خطا فان اشددة وضعف من خواص الكيف بخلاف الامثال المتعانة من القوى
الوجود دون الوضع كما اذا وقع خطا في خطا من خواص الكيف من خواص الكيف ثم علم ان الفرق بين الاشد والاذيد
انما هو غير التاليفية المتعانة في التقاوتين المختلفتين في الاحكام او المقدار فحينئذ بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف فحينئذ في الكيف
بالاشددة والضعف في الكيف بالزيادة والضعف في الكيف بالزيادة والضعف في الكيف بالزيادة والضعف في الكيف بالزيادة
واما الاشراقية فلا يفرقون بين اشددة وضعف من خواص الكيف من خواص الكيف ثم علم ان الفرق بين الاشد والاذيد
ثم جردت الامثلة الاخرى بحسب اشددة وضعف من خواص الكيف من خواص الكيف ثم علم ان الفرق بين الاشد والاذيد
بما في القوايات والذاتيات وذلك لان ذاتي اشئ قد يكون بحيث يقرب آثاره في بعض الاغراض اكثر من البعض الآخر
او انما يشكك ان آثارها لا يثبت في الفعل اكثر من آثارها في البعوضة والتشكيك في الذاتيات باطل فالتفسير المذكور لا يشهد له من حيث
قد لا يتم احاطة من ذلك التعريف بقوله الا ان ياترجم ذلك التفسير بتأييد من قول الاشراق فان الاشراقية يجوز ان التشكيك
في القوايات ثم وجه التعريف غير خفي فان الكلام في تفسير الاستدلال على مسلك المشايخ على طريق الاشراقية وان المحققون ليسوا
الاشدلية يكون احد الفرضين من الكلي التشكيك بحيث يخرج منه العقل باسما متعانة الوهم مثال الاضعف في الجملة اى تحليل العقل هو الذي
اليها اى الى مثال الاضعف كالبياض في وجوده في الشجر او في وجوده في العاج بحيث يخرج العقل من التلخيص باضافات كثيرة فيكون
خفي ان الادغام العامة من حيث ان القوى منها اى من الفرضين متعانة الوهم من مثال الاضعف في التفسير ان الوهم العام
الاخر من التحليل الى الذاتية فانه قال بان لا يندرج التحليلية لا وجودها اما ان العقل غير متعانة بخلاف الاجزاء التاليفية فان وجودها
بالفعل لا يرتب ان لا تاليف في الاشياء من مثال الاضعف او الغضام الاضعف الى الاضعف لا يندرج الاشياء من القوى التي هي
يترتب على ان لا تاليف من مثال الاضعف فمضى الاثرية ايضا كونه اى كون احد الفرضين تشكيكاً في حقيقة يخرج من العقل
باستعانة الوهم مثال الاضعف في الجملة اليها الا ان الفرق بين الاشد والاذيد ان الامثال المتعانة من القوى اى الاشياء ليست اجزاء
تاليفية في الوجود ولا متعانة في الوضع اى الاشارة الحسية فان اشددة وضعف من خواص الكيف بخلاف الامثال المتعانة من القوى
والاثرية فانه متعانة بما يجب الوجود والوضع اى الاشارة الحسية كما اذا وقع خطا في خطا آخر كخطوط المستقيمة الغير المتعددة او
تاليفية بحسب سببها فالتاليف من حيث الوجود كما اذا وقع خطا في خطا فان اشددة وضعف من خواص الكيف بخلاف الامثال المتعانة من القوى
الوجود دون الوضع كما اذا وقع خطا في خطا من خواص الكيف من خواص الكيف ثم علم ان الفرق بين الاشد والاذيد
انما هو غير التاليفية المتعانة في التقاوتين المختلفتين في الاحكام او المقدار فحينئذ بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف فحينئذ في الكيف
بالاشددة والضعف في الكيف بالزيادة والضعف في الكيف بالزيادة والضعف في الكيف بالزيادة والضعف في الكيف بالزيادة
واما الاشراقية فلا يفرقون بين اشددة وضعف من خواص الكيف من خواص الكيف ثم علم ان الفرق بين الاشد والاذيد
ثم جردت الامثلة الاخرى بحسب اشددة وضعف من خواص الكيف من خواص الكيف ثم علم ان الفرق بين الاشد والاذيد

اسوداد وجرهما يلزم التشكيك في الذاتي وحاصل علمي في الكما يشتهر في القاربتين اسوداوين ليس في صدق لبيته اسوداوين
 بل بان نفس لبيته احدهما اشده من الآخر فليس بينهما ما يزيلنا ويثبت في الاختلاف وهو تفصيل المنوع انتهى الماهيات المتباينة بالمنوع
 في جواب عن السؤال الثاني ان مصدر بقوله وايضا انان نجد في الماهية اه باختلاف الشق الثاني وهو قول المتعذر او تخلفا فيها اه
 فان المتعذر زعم انما لم يجد في الماهية النوعية لا يعقل كون احدهما اشده من الآخر وانما ما مستخدم في الجنس هو انما هو جواب على
 منع بذه لبقته فبالكل كذا في الماهية المتشاككة في الجنس يقاس بعضها الى بعض بها اي بالاشدة والضعف من غير لزوم التشكيك
 في الجنس تفصيل الجواب على في بعض الكواشي اننا نختار اختلاف الشديدا والضعيف في الماهية النوعية وما قلتم ان الماهيات المتباينة
 لا تقاس بالاشدة والضعف فنقول ان اردتم بالماهيات المتباينة بالجنس فنسلم لكن ليس مما نحن فيه لان الاشدة والضعف
 ما هيته متباينتان بالمنوع متشاككتان في الماهية كجنسية ما درست ان تختلفا فاما هو بالفعول المجمعة وان اردتم بالماهيات
 المتباينة بطلان اسودا كانت متباينة بالمنوع او بالجنس فمنوع فان الماهيات المتباينة بالمنوع المتشاككة في الجنس كالسود
 اشديرو اسودا والضعيف المتشاككين في اسودا و بالجنس يقاس بعضها الى بعض في القاربتين انما يلزم التشكيك في المعنى
 كما اسودا في الجنس الى اسودا واما قياس الحركة الى اسودا فانما هو من كجاسمين المختلفين فلهذا القياس لا يجدى فافهم قول
 وبالله التوفيق المقصود منه انه لا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادها بالتواطؤ فليس احدهما متوطيا والآخر
 متشاككا كما حكم بجهت لا ينبغي ان يعضى اليه ان اشتق كالاسودا انما مشتق من المعنى كجنس المتشاككين الشديدا والضعيف في اسودا وهذا
 المعنى كجنس غير متماثل فاما بطلان المقسم له وجملة الاسودا مثلا مصداق قيام من اسودا والذي هو باخذه
 اي بان اسودا مع عزل اللفظ اي قطع النظر عن خصوص كونه اي كون اسودا اشده والضعف فلا تفاوت في مصداقه
 مصداق الاسودا فلا يختلف صدق الاسودا باختلاف الفصول التي هي عرضيات بالنسبة الى نفس اسودا والذي هو غير متماثل
 لا يلزم باختلاف المشتق اما درست ان اختلاف العرضيات لا يخل له في صدق المشتق فكيف يلزم بالاختلاف المتماثل
 المشتق فلا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادها بالتواطؤ فادرك كالسودا ثم ان اشدة والزيادة لنفسه
 منه اعلا من اشدة من ان اشدة والضعف الزيادة وانقصان من جوه التشكيك حقيقة ليست من وجوه التشكيك حقيقة بل هي
 اختيارا بما هي الشدة والزيادة اختلاف المصداق الكلي وهو اسودا ونفسه فانه باق على وجوده ولا اختلاف فيه جملة الماشق
 هو انما يرجع الى المصداق من اكل فالاسودا مشتق من اسودا ككل متعلق بالاختلاف الشدة والزيادة في المصداق
 وانما هو ان لا تحليل لفرق المصداق بين المصداق الكلي والفرق بالاشدة كونه الواحد ما يتبع منه مثال الفرد والآخر
 وطائفة في انه منقصة للفرد كما يدل عليه زيادة الكون الى الفرد وعلى هذا القياس الضعف والزيادة وانقصان لا مفهوم الواحد
 انما لا يتصور بها هذا المفهوم ذاتيا كما ان ذلك المفهوم الواحد كالسودا بالنسبة الى افراده كجسميته
 او عرضيا كالاسودا بالنسبة الى عرضياته وهي الانضمام لاختلاف تحليل لقوله لا المفهوم الواحد ككل الاشدة والضعف بالماهية
 فلا تكون الماهية مشتركة بينهما حتى يكون المفهوم الواحد الكلي متصفا بالاشدية والضعف والزيادة وانقصان من خواص الكم
 من حيثية بقية المقدر لا لا في الزيادة وانقصان من اثنين مفهوم الكم من حيث هو هو فلا يكون مفهوما واحدا كجسميته
 بالزيادة وانقصان من اثنين مفهوم الكم ككل مفهوم الكم من حيث هو هو واما المقيد بحقيقة التغير الشدري في كماله في
 الفردانية في الزيادة وانقصان على هذا الكيفية واحدة لا تفاوت بينهما بنفس المقدار المطلق فاختلافات اوسع كذا في الواحد كالسودا

بالشدة والضعف المستندين إلى الحصول لقوتها أي الشدة والضعف في اختلاف أشخاص لها بهية النوعية كما في الزيادة والنقصان
المستندين إلى المعارض لا يرجع خبر لقوله في اختلاف في المصادق كس في قولنا فاختلاف النوع كس الواحد في مصادق
النوع لا محلي قوله في اختلاف أشخاص الماهية النوعية أولى فهو كس النوع كس بهية أي بحسب الشدة والضعف الزائدة والنقصان
وإطلاق الشك هو العلة التي تفتقر إلى ما يتحقق المروي أنها أي الشدة والضعف من موجبات الأولوية فإما قام السواد أو لا
بأن يقال أن السواد بالنسبة إلى مخرج من حيث فليس ينبغي جواب بقوله وإما في المصادق كل السواد على كل منها قيام نفس السواد على
السوية فالأولوية في صدق اشتق مع عزل المخرج عن خصوصية كل منها بالأشدة والاضعفية فإما أي الحق وصية بلغة لا محلي بلها
في مصادق الحكم بالسواد وإما الأولوية بالنسبة إلى خصوصية أي خصوصية الأشدة والاضعفية علما أن الأولوية مثل في البيان بحيث الاحتية تجري
في نفس السواد أيضا بالقياس إلى السواد من شأن الفرد الأشدة منه أي من السواد ومن وادى كل السواد عليها أي على الفرد الأشدة بالنسبة
متعلق بقوله الحق إلى الفرد والاضعفية من غلبة الفرد والأشدة بتأويل للاضعية بحيث يتخرج منه مثال السوية ففى هذا الحكم أي للاضعية السواد
والأشدة وبيان أن إطلاق قول التشكيك في اشتمالاته وإن لم يكن السواد كان السواد بغير السواد أي السواد الأشدة في السواد
الاضعية من غير أن يفتقر إلى القول الفصل في المصادق من حيث الإطلاق أن يكون التشكيك في خمسة في أربعة كما هو المشهور في مصادق
منها ما هو الأولوية والأولوية بل في الثاني وجوهيات الأشياء التي دنيا لها لا قبلها أي الأولوية والأولوية بحال من حيث
فإنها قبلها كما سلفت فمهما سواد ضام في وجه عبارة عما يكون سوادا بالقياس إلى غير مخرج السواد الحقيقية في مرتبة من الفردية
فيكون السواد الإضافي في تلك المرتبة أشد من حيث المصادق منه أي من السواد الإضافي في تلك المرتبة أشد من حيث المصادق منه
الاضعية من غير أن يقال في الحقيقة تحقيق المقام أن هذا سواد من حيث حقيقة وضام في الحقيقة هو نفس ما سلف من حيث حقيقة
مخرج وجهيات الفردية مروي قوله على الأفراد المصادقة بالاشدة والاضعية من غير أن يقال في الحقيقة تحقيق المقام أن هذا سواد من حيث حقيقة
ما هو سواد بالقياس إلى غيره وهو قد يكون بمعنى إضافيا بالقياس إلى الآخر كما أن أنظر الدليل في الفردية من حيث حقيقة
الطبيعة معني أحب إليه كان كل منها طرأ الحقيقة يوافق الآخر في تلك الطبيعة بالافتراض أن لو خط أحد جايها إلى الآخر كان
الزيادة منها طرأ إضافيا بحسب خصوصية الفردية فالطول الحقيقي لا يقبل الزيادة والنقصان فإما قبلها الدليل العنايف وكذلك
الاشدة الحقيقية من حيث حقيقة العدد والكثرة بالافتراض عارض في العدد والكثرة لا يقبل الزيادة والنقصان بل الكثرة العنايف فذلك
السواد كس الفصل الشدة والاضعفية بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف مخرج في الحقيقة منها كس وجهيات الفردية
مخرج في الحقيقة السواد كس الفصل الشدة والاضعفية بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف مخرج في الحقيقة منها كس وجهيات الفردية
الاضعية من غير أن يقال في الحقيقة تحقيق المقام أن هذا سواد من حيث حقيقة وضام في الحقيقة هو نفس ما سلف من حيث حقيقة
مخرج وجهيات الفردية مروي قوله على الأفراد المصادقة بالاشدة والاضعية من غير أن يقال في الحقيقة تحقيق المقام أن هذا سواد من حيث حقيقة
ما هو سواد بالقياس إلى غيره وهو قد يكون بمعنى إضافيا بالقياس إلى الآخر كما أن أنظر الدليل في الفردية من حيث حقيقة
الطبيعة معني أحب إليه كان كل منها طرأ الحقيقة يوافق الآخر في تلك الطبيعة بالافتراض أن لو خط أحد جايها إلى الآخر كان
الزيادة منها طرأ إضافيا بحسب خصوصية الفردية فالطول الحقيقي لا يقبل الزيادة والنقصان فإما قبلها الدليل العنايف وكذلك
الاشدة الحقيقية من حيث حقيقة العدد والكثرة بالافتراض عارض في العدد والكثرة لا يقبل الزيادة والنقصان بل الكثرة العنايف فذلك
السواد كس الفصل الشدة والاضعفية بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف مخرج في الحقيقة منها كس وجهيات الفردية
مخرج في الحقيقة السواد كس الفصل الشدة والاضعفية بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافة من الكم والكيف مخرج في الحقيقة منها كس وجهيات الفردية

[illegible]

رايت استمداد في الجاهل ان يرد بالاسد معناه الحقيقي اعني الجوز ان يفسر من اذلا في الجاهل من قرينه مائة من ردة اعني الحقيقي فلو كانت
هذه القرينة تعني الجاهل فادرك قوله لا يشترط مع الخبريات انه معني ان الاعتبار في الجوز لوجود الاتصال في العلامة لاجل نوعه
استعمال العرب فكانهم حكوا بانه كلما وجد تلك العلامة جاز استعمال اللفظ في المعنى الجاهل عند وجود القرينة المعاصرة عن ردة الجوز اذ
اي اعتبار العلامة الكيفية معني قولهم في الجاهل وضع نوعي وهو اي الوضع النوعي مناط استعمال الاعتبار للاتصال بغيره اي لا يشترط
اعتبار العلامة بغيره معني يجب التمسك بعينه عن اهل اللغة في اتمام الجاهل كما قيل اي قال فنته قليلة انه لا يجوز اطلاق اللفظ في مست
جاهل لاجل ان الجاهل في العرب يستعملونه في ذلك يجوز كما في الحقيقة مستند اي تمسك بان انخلة لا تطلق على غير الانسان الاطلاق
انه لو جاز الجاهل في العرب والعلامة الجاهل معناه انهم انخلة على غير الانسان بل يشابهونه في الطول التالي بطولها وبيت ان انخلة لا تطلق
على غيره فكذا المقدم ثم اياه ابياتنا من غير ان كان الاستدلال بقوله ولم يعلم اي ذلك التامل المقدم من قوله قيل ان عدم الاطلاق اي
عدم الاطلاق انخلة على غير الانسان الطويل انما هو لانها شرط الاستدلال وهو الشابهة في نفس الاوصاف كما بينه بقوله الفوت استأبته
فيما لم يرد خصائص بالاشبه به كالشجاعة اي كاختصاص الشجاعة بالاسد ولما كان يجوز عليه ان الطول المفرد خصائص بالاشبهه والاشباه
استعمال الانسان الطويل التالي باطل المقدم مثله اذن لم يصح اطلاق انخلة على غير الانسان الطويل وهو كما ترى ثم الاستدلال
ووسط الجواب انه يقولون كجاء مع اي خصائص الاوصاف كجاء بين الاشبهه والاشبهه فيسبح الطول حتى يتوهموا ذكرنا فكل
كجاء مع الطول مع فروع اي خصائص في اعمالي انخلة وتماثل فيها قيل حاصلة ان الوصف بجاء في استئارة انخلة ليس
هو الطول فقط حتى يجمع استئارة لكل طيل بل هو الطول مع فروع وخصائص في عالمها وادوة وتماثل فيها فكلما كان على انخلة
فروعها وانما ما ياتي الى الارض كزنا على اس الانسان الطويل فمعها ما ياتي اليها وهذا المجموع لا يوجد في غير الانسان الطويل
فلا يصح استئارة هذا وانما يوجد في الانسان الطويل فمعها ما ياتي بالانفاس اتقوا بالانفاس تعلم ما فيه من الكرامة زوج يارم ان يصح
استئارة انخلة الانسان الطويل يكون على راسه شعور طولية مائة الى الارض وهو كما ترى فانه يصح اطلاقها على انسان طويل
كان على راسه شعور لم لا فاصح ان يقال كما ان في انخلة طولا وخصائصا كذا في الانسان الطويل طول في كذا لا يحد
وهذا المجموع لا يوجد في غير ذلك الانسان لكن بقي هنا كلام آخر وهو ان يبرز استعمال انخلة في شجر اخر مثله مع انه لا يوجد
في كل ما يتماثل كذا في الحقيقة لا يوجد لان الخلة لا تخرج من الخيل الى الخلة اخرى فكانها عاشقة عليها اول هذا لا يوجد
في شجر اخر وايضا من خواص انخلة انما تلك اذا قطع من شجرة واحدة كما نقل عن بعض اصحاب الفلاسفة فانهم قالوا ان الخلة
اي شجرة واحدة الجاهل من الجاهل في الجاهل وجود العلامة لاجل نوعه في استعمال العرب لا يشترط اعتبارها بغيره اي لا يشترط
البدل بل اعني انهم باعيا منها اي بانها من اهل اللغة من قولهم العلامة التي بها يرفع لفظ الكلام فلو لم يرفع اللفظ لكان
ويشترط شجرها لما كان اجتماع الاستعارات البديعية الشعرية من شجب البلاغة واللام باطل فالمراد من مثله باجماع
واقفا كراعيين قوله علامته الجاهل اقول يعرف الجاهل بغيره اهل اللغة باسمه كقولهم هذا اللفظ مجازا وكونه كقولهم
هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له بغيره معني في نفس الامر فقولك البليد ليس بغيره فبعبارة انه لا يعلم ان اللفظ معني بغيره
ثم والحق على سبيل اخر بان يكون اطلاقه على هذا المعنى لمنهية الى ذلك المعنى مستملا فهو مجاز كما ان المعنى الحقيقي الجاهل ثم
اراد ان على البليد مجازا فانه علامته عليه مستعمل في معنى بغيره بان البليد ليس بغيره فاذ قيل انه مجاز فيكون مجازا بغيره
ان يبرز المعنى الحقيقي عند التجرع من الشعرية العسارية مع المعنى الاصلي على كس الحقيقة يستعمل بقوله البصيرة المعنى والبول بغيره الشجر

فالغنى ان علامته حقيقة عدم صحة النفي في نفس الامر وانك لا تصح ان يقال للبلدية ليس انسان حقيقة وعدم تبادله في الحقيقة عن غيره
القرينة لصارته وعلامته الجازي اطلاقه على بعض معناه اي بعض افراد معناه تحقيق كالدابة اي سبط الطائفة الدابة اي فئة مما يشبه
على الارض على انكاره لا يمتنع في بعض افراد ما يدعى على الارض فهذا الاستعمال مجازي لان لفظ الدابة غير مخرج لهذا الخصوص واد
اذا اطلقت عليه باستتار غير دابة يدعى على الارض مع قطع النظر عن كونه من افراده فيكون ذلك الاستعمال حقيقة فاحفظ هو
النقل الجازي قال المصنف في الحاشية النهائية مستدلا على اولية النقل الجازي المشترك لانها اي النقل الجازي عليه لا يشترط
بالاستقرار حتى قيل ان شرط من اللغة في الجازي ان يكون شيئا يشارة الى ان الاستقرار لا يمتنع في الحقيقة لا يخرج بها الحاق
المشكوك بالاعم لا غلب في اذ لم ان اكثر افراد في كذا فالظن يحكم في المبرور في كونه مجازا او مشتركا في كونه مجازا او مشترك في كونه مشترك
وعلى هذا القياس حال النقل ايضا ان الجازي قد يكون التبع اي من الحقيقة لاجل احواله فاعلم انك باكتسابه المبرور في كونه مشترك في الحقيقة
اولى بالترجيح مما لا فان قولك مشتغل في الراس شيئا المتبع من تيب فاد شبه تيب في بياضه وانارته ليشترك في الحقيقة في كونه مشترك
وتمشاده في شجر اشتغال النار ثم خرج الكلام مخرج الاستعارة فكونه صارا للكلام مشتغل في الراس ثم سمى الاشتغال الى الراس
الذي هو مشتغل في الراس من تيب غير ان اشتغال في الحقيقة في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك
الجازي انتهى في الاستعارة حيث اشتغل في الراس الى تيب غير ان اشتغال في الحقيقة في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك في كونه مشترك
النقل الجازي من الاشتراك في التفاضل عند خفاء القرينة على خلاف النقل الجازي في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك في كونه مشترك
على ان الجازي والافضل في الحقيقة في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
استدلال القرينة في الحقيقة في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
فادرك ثم اعلم ان الحقيقة اذا كانت مستترة هي اولى من الجازي بالاتفاق وان كانت حقيقة مشتركة فالجازي اولى من الحقيقة
بالاتفاق وان كانت حقيقة مستترة مع بقائه الجازي في غلبته في التفاضل عند اشتراك بينه وفي التفاضل عند اشتراك
لا ياكل في الحقيقة في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
ووجه سكونه ان المخرج في تنبيهه الى الرجح ساقط عن وجه الاعتبار بتركه لوجه ضرورة اشتد تعلم ان غلبته في كونه مشترك في كونه مشترك
لا يجوز الحقيقة في كونه مشترك في الحقيقة في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
الحقيقة اولى من الجازي لان النقل في الحقيقة لا يشترط الا بالضرورة وهي كونه حقيقة مشتركة فلا يمتنع في كونه مشترك في كونه مشترك
فيما يخرج في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
والاكثر في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
والنقل في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
فما يكون في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
لا يشترط ان يكون اشتغال في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
يجوز ان يكون اشتغال في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
ليس يمتنع في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك
دلالة المبرور في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك في كونه مشترك

كاستعارة الجوز والذباب الصغير على الخبز والبرغوث على الشربة كاستعارة ما راجحة لبعض المشتربات والسرير على كاستعارة السهم على المطر
او السهم يدور زيادة البيان اي اختصاص المعنى الجازي بزيادة البيان فان قوله است است اي يري في الدلالة على الشيء
من ايديته شجاعتا وذا ووضوح في التوضيح او لفظ الكلام اي قد يكون الداعي الى الجاز ما طغت الكلام فهو مفيد بسبب معطوفه على
قوله اختصاص لفظه كاستعارة بحر من المسك بوجه الذي يربطه فيهم موقد ليعيد لذة تخيلية بزيادة شوق الى اذراكه معناه في حجب
سرته انهم او ما لفظه اي ساطقة الكلام لتمام المراد وهو اذراكه اي بكلام مطابق لقصدي محال بتركيب مختلفة في فروع الدلالة
وخاصة هذا لا يتصور بالذات الالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه فانها كغيرها بالذات
الحقيقية والالفاظ المجازية لا تشابه مراتب اللزوم وفروعها وذا فاقصد الساطقة لتمام المراد وقاوية المعنى بالعبارة المختلفة
في الوضع واختار بعدل عن الحقيقة الى المجازية بذكره ثم لما كان القائل ان يقول ان علم حصول الدواعي المذكورة من الحقيقة علم
المرتبين على من حصولها من الجاز كما هو المسمى في خبره فانه لم يكون حصولها من المقولات وقعه بغيره بغيره تعالى كما
لا يحصل من الحقائق لا يحصل من المقولات وقعه بغيره بغيره فانه لم يكون حصولها من المقولات وقعه بغيره بغيره تعالى كما
والفصول والحقبة المشبعة مثل التفتيل واسم الزمان والمكان والالة بتيقنه وقعه اي لوجع الجاز في الدواعي كما يقال الدال بالحق
فاستعمل اللفظ الذي هو المبدأ للناطق اول الدلالة التي هي مبدأ الدال ثم اعتبر الناطق في الدواعي كما يقال الدال بالحق
يتحقق بعد الوقوع اي وقوع الجاز في التعلق كاللام مثلا فيستعار اول التفتيل الذي هو متعلق معناه اي معنى الالة بالحقبة المشبعة
بقوله يتحقق بعد الوقوع اي بوضوحه بغيره الاستعارة استعمل اللام الذي لا يتقنه بغيره قوله اي فاقصد الالة في حصولها من العلم
عدوا وخرنا فانه شبهت بغيره لعداوة على الالة بغيره لعداوة الغاية لافضل عليه في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي
ترتب العلة الغائية الذي هو المشبه بغيره الاستعارة اول في العلية والغرضية وتعيينها في اللام بغيره الاستعارة اول في العلية
الاشبه العلية بغيره الاستعارة اما المشبه المسمى بالخصوص هذا ما ذكرنا في التفتيل المرضي والمراد بخلق معناه اي معنى الجاز في الدواعي
منه فبمعنى الجاز في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي
اي معنى الجاز في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي
اي الاستعداد والانتهاز والظرفية متعلقات بمعانيها اي معاني الجاز في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي
اي الى الاستعداد وغيره بغيره كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي
متغير بخلافه منهم لفظ الاستعداد فانه غير مستعمل في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي
كذلك في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام
اي في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام
كامل كسبويه في الحقيقة تامل اشارة الى الجواب الذي ذكره في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام
والا لكان على وجهه وهو فحلا باعتبارها كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي
التي هي في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام
التي هي في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام
التي هي في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام ودليله في الحقيقة لا يوجد في الاعلام

هذا هو المعنى الجازي في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي كاستعمال اللام في الدواعي

واما انحصار هذه المطابقة بالعلوم المتجربة ولم تجز في العلوم العقلية لانها لفظ المتجربة في تفسير تلك المطابقة والما لم يمتحن حقا بقية الصورة لما هي له
 اي لازي الصورة فهي شئ الكل اي جميع المقصورات والمقدرات صادقة كانت او كانت فنية فان الصورة العقلية كقولنا العشب لم
 يستغن عن الوتر المطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستتار عن الوتر للعالم وتوضيحه ان تلك المطابقة عبارة عن كون الشئ بحقيقته
 يتكشف بشئ فالدلائل بالكبر يتكشف الشئ والمطابق بالفتح ما يتكشف ولما كان مبدأ الانكشاف في الصورة قاطعا للمطابقة كون الشئ
 بصورة لازي صورة وعليه اعني جميع المقصورات المقدرات صادقة او كانت فنية فانها كلها مبدأ الانكشاف فبذلك علموا
 سوار حقيقة تلك المعلومات والافلا بما لعدم المطابقة في شئ منها وبذلك اعني قول الشارح ولا سبيل للمطابقة اي مقابل تلك الـ

و هو عدم المطابقة لما هي صورته الى شئ من العلوم اذ كل صورة قهورية وتقديرية لا تكون الامساك لما هي صورة له كما لا يخفى
اي من كون كل صورة مطابقة لزمها يستقيم فلو لم يكن موجود في نفس الامر فان كل صورة مطابقة لزمها وكونها في
نفسها عبارة من كونها مطابقة للعلم العام اعني ذلك الصورة فيكون موجود في نفس الامر يستقيم ايضا فلو لم يكن في نفس الامر عبارة
عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه فذلك لان في كون الامر كذا في نفسه يرجع في الصور الذهنية الى انها مطابقة لشيء معلوم ما تسموا
اذا ثبت ان الصور القهورية والتقديرية كما قال في ايها الشئ حقيقة ان الصورة الذهنية بما هي ذهنية قهورية كانت او تقديرية كونها

في انفسها عبادة عن ظاهرها بالمعلوم ان كونها في انفسها موجودا في انفسها مع عزل النظر عن خصوصياتها وملاحظتها باياها انفسها كما
هو الحق اي كون النفس امر عبادة عما يفهم من القول الخج هو الحق وفيه المعنى اى معنى النفس الامر ليس مغايرا لما تكونا عليك في المعلوما
ات بعد الحقيقة بل هي من الحقيقة ان الصورة الحقيقية من حيث انها صورة التقديرية صالحة عن الواقع عنى المعلوم المصدق في معنى
كونه ان كان هو صورة في الحقيقة بديهية وانما هو امر لا يمتنع في قولهم الامر ان في نفسه يرجع في القضايا بما هو حكمه الى الحكمي انفسها
ما انفسها الحكمي انفسها هو الحكمي عند في التصورات التي يكون في انفسها بديهية من انفسها بديهية صالحة عند الحكميات بانفسها هو الحكمي في التصورات التي

[illegible]

الاولى من ان لا يكون هذا العقدي قولنا الباري تعالى مخرجاً في نفس الامر موجوداً فيما ليس وهو في ذلك العقدي من عقائدنا الاولى
ثانياً في اننا نأخذ اننا قلنا بالاذهان العالمية يعني يكون حصوله في تلك الاذهان بالسطح الاول فتمت بحسب الشرح
ثالثاً في اننا قلنا ان الكلام في انه تعالى وجوده بنفسه في نفس الامر ولو كانت هي عبارة عن البادي اعماليه
للمصدق ذلك الحكم او هو سبحانه ليس بوجوده بنفسه فيها ووجود العنوان والمفهوم المحكوم عليه في هذا العقد لا يعني في ذاته
وقد يقال انها في نفس الامر عبارة عما لا يتغيره الضرورة الى البديهة او البرهان ثم زينة بقوله ولا يكون ان كثيرا من الناس يفترون حكيم

[illegible]

على جواب الحق الذي فان الحق انما اجاب عنه اي على الاعضال المذكور على تقدير حمل الموضوع اشياء اليه بهذا المعنى بلفظ هذا القسم
الحق في التفصيل لا العقد الا جمالي فان يكون العقد تفصيلي هو الحكمي عنه وكان هذا العقد هو حكمية ايضا فلا تغايير بينهما اصلا وعليه اي على
ذلك العقد ينزل الاعضال وعلى ذلك ان جواب المصنف ليس حجرا باع جواب الحق الذي كذلك ليس بجواب عن حمل الاعضال
فانما اجاب عنه جواب الحق الذي بان انه ليس بخبر قد برأيه الى ان السببية التفصيلية لا يمكن التعبير عنها بلفظ مفرد ولا يمكن عليها الحكم
الحكمي كما في طرف بشرطية فالاشارة بلفظ هذا الحكم عليها هو لا يمكن الا بالملحظة الاجمالية لما عرفت ان الاشارة بهذا التقدير في الاشياء
وهذا من ان تقع فيه كحالات كثيرة مفصلة فاجواب جواب المصنف باثبات الغاية من حكمية وحكي عنها بالاجمال والتفصيل
قوله فالحال الاشكال ان من جهة تفسيرا ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم يتكلم فيها اي في هذه الساعة الا بهذا الكلام
فوقه من افراد موضوعه كان فيناق منه ان الموضوعه افراد فاضرب عنه القول بل ليس له اي لذلك الموضوعه فرد موضوعه فرد وجوده والا
في مقصده لا يستوجب كذبه وبالحكم في جواب عنه العلم الاول للحكمة الجانية في الاقوال ليس هو نفس هذا العقد انما لمول فرد الموضوعه من حيث
الطبيعة الكلام في هذه الساعة مع قيدا اي اتي قيدا كان مع عزل اي قطع انظر عن خصوصية في مقصده اي من حيثية التفصيل
لخصوصية حمل فيه اي على العقد خصوص هذا المحمول اي كاذب فان دليل القول مع عزل النظر عن خصوصية ذلك كاذب اي خصوص المحمول من انما
خصوص الفردية وليس الكلام فيه لا يميزها التي ليس خصوص المحمول من انما لا يميزها الفردية وهو عبارة عن حقيقة المادية النوعية لا
تفصيل كان انما كاذب بغيره اية الحكم على العنوان الى استعلق بالاشارة ما هو فردية اي من العنوان انما هو نسخ الفردية المادية في هذا الحيز
الفردية او اعتبارا بخصيصية غير اعتبارا بنسخ الفردية وانما اشارة الصدق والكذب او الحكم بالنظر الى خصوص المحمول وهو كاذب او لا حقيقة
لذلك ان يكون فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب في سببية واحدة فتفكر في توضيح اجواب على في بعض الشرح ان خصوصية الافراد غير مشتركة في
الخصوصية بل الحكم فيها انما هو على الافراد من حيث نسخ الفردية وطبيعتها لا من حيث خصوصية انما لا الصدق والكذب في المخصوص ليس الاشياء
المحمول للافراد مطلقا فتقول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب انما الحكم فيه على كلامي في هذه الساعة اي اتي كلام كان سواء
كان المحمول فيه كاذب او لا وعنده لا على الكلام المخصوص الذي المحمول فيه كاذب فالحكمي عنه هو نسخ الفردية وحكمية نفس في الفردية
فخص الاستيذان حكمية وحكي عنها فالحكمي الاعضال لا انما صدق ذلك العقد وهو لا يستلزم شيئا والكذب لا للفرد المطلق اي اتي
كلام كان في هذه الساعة سواء حصل فيه كاذب او غيره والصادق سببنا انما هو العقد بخصيصية المحمول وهو كاذب فالحكمي الصدق والكذب
مختلف وتفسر على هذا القول فكذا به ذات فساد المحمول وهو كاذب ليس الا من الفرد المطلق اي اتي كلام كان والكاذب سببنا هو
سببية المادية بل حمزة في الشرح جواب العلم الاول بوجهين احدهما قوله ولا يخفى عليك ان هذا الجواب اي اجواب الذي افاده
العلم الاول محقق بل اذا كان الاعضال في مادة القضية المخصوصة ولو كان في مادة القضية الشخصية فكل واحدنا وهذا معنى قوله لا يخفى
في الشخصية فان الحكم فيها انما يكون على الواحد الشخصي فالحكمي من ان هناك نسخ الفردية والحال ان ذلك الجواب غير صحيح لما في الاشكال
نسخ كلامي في كاذب كاذب فالحكمي على ما ذكرنا في التعليق المسمى ان اجراء هذا الجواب في قول القائل كل كلامي في كاذب كاذب كما وقع
عن بعض المتأخرين في نسخ الجواب انتهى وقته ان قد افاد ذلك لبعض في شرحه للسلم كذا وارجاب عنه في الاستيذان من حيث
الاخرين الذين بما احتجوا ان الحكم في القضية على الطبيعة المادية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الفردية بل على الافراد
والبيان في ميري هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في كلامي في كاذب كاذب على طبيعة الكلام وانما سببية القضية في نسخ الفردية
انما هو الحكمي ليس عليه الاثبات اتي بقدر الحاجة وهذه العبارة اعينها موجودة في كذا نسخ الفردية المادية بل في بعض

اي دفع التوهم المذكور بانها اي ان الكليات الغرضية والمقولات الثانية لعدم الطول انما هي اقسام على الهندية اي الخصوصية المتماثلة عن فرض
اي تجوز الشك لا يقتضي اي الاستسكان العقل بحدود تصور ما مع قطع النظر عن حال وجود افرادها ووجودها عن تجوز الكثرة فيها بحسب الخارج فلا يخرج
الكليات المذكورة عن تعريفها الكلي تجوز كانه مقصود بحسب الخارج ليعلم كونه غير منطكس وفيه اي في النوع المذكور فغير هو ان يتنازع التجويز
اي تجوز الكثرة منها اي في الكليات الغرضية والمقولات الثانية لم يمتدح على انطوائها على الهندية حتى يلزم من انتفاءها اي انتفاء الكثرة
انتفاءها اي انتفاء تجوز الكثرة بل انتفاء التجويز منوها على خصوص عنوان اي عنوان الكلي فان خصوصية عنوان الاشياء في خصوصية عنوانها موقرة
الفرق في شاكلته مستقلة الاستسكان وجود افرادها في الخارج اما ديت ان الموجود في الخارج لا يكون الا شيئا بل شيئا والخصوصية الهندية من
حيث هي كذلك لا وجود لها في الخارج والا يلزم كون شخص واحد شخصا بتخصيص تقليد في طرفه واحد وهو كانه شيء والكلي بالاكبر ان يخص
عنوانه فانما عن تجويز الكثرة فيقال في اشارة الى منع كون خصوصية العنوان مع قطع النظر عما به خارج من مائة عن فرض الشك لجواز ان يكون
الخاص امر آخر كونه الوجود والخارج شيئا والوجود والخارج نفس شيئا ولا يلزم ما مثل كون الوجود والخارج شيئا لاني الوجود بخلافه فهو
الخصوصية الهندية غير ذلك من الامور الدالة على امتناع صدقها على الموجودات الخارجية واحدة كانت كاشية فافهم كذا في الاستسكان به وجه
المقدود في تعريفنا قيل ان الكليات الغرضية ليست في الحقيقة الوجودية ككليات في غيرك شفت بالمرام ان الكليات من الامور الاضافية المضافة التي
ليست بالاشياء اي ازا الامور الاضافية صفة كاشية للاضافية الهندية ليست مقترنة بالاشياء بل بالامور الاضافية وذلك لا يوجب كونها
مثلا وانما الفرق في تسمية التماثل من غير انما الاسم الى الخاص والافراد بانها انما هي الانسان مثلا فاذا نسب الانسان الى جزئية الوجود
او الوجودية فيكون هو كونه على الالان ان الكليات كما في قول الالان ان كل ثم تقرير المراد ان الكلية المحمودة على الانسان مثلا في قولنا الانسان
كل المراد بها ان الكلية امرا قائم بالانسان بل هي من الامور التي ليس لها وجود الا في الذهن والتقرير ليس النفس الانسان شيئا وانما الكلية
فليس بها شيئا صفة بل الحقيقة المتصلة هي انسان يلزمها الكلية في العقل حين نسبتها الى جزئية موجودة كانت او لم تكن فيكون هو
جنود العجم بالعلم كمن بالاكلي سبب استقرار في الوجود بالكلية يلزم ان يكون الحكم بها على ذلك الوجود والاعتقاد بكلية جعلها كمالا بعد مفارقة
الحكم على ان يراهم من انتفاء ما يقتضي ان الكلي مرجع لتبديته في بقية الالان لانتفاء المطالب وهو الحكم عنه فان ربه يقول الشارح على نسبتانية
منه على انه يقتضي ان يكون معيار الصدق اي صدق الكلية على الانسان فالحكم اي بالكلية هو صريح السابية اي بامية الانسان مثلا
بخصوصية ما هو بالكلية لكن لا مطلقا حتى يلزم ارجل المركب بل من حيث الاضافات اي نسبتة الهندية الى النسبة القدرية يعني ان نشأ الحكم العقل
على الالان ان يكون بامية صالحة فاما على جزئية في نفس الامر لا يوجد شراخ الذهن في فرضه اذا وحيث ان الحكم بالكلية على الانسان
مثلا لا يوجب انتفاء الامر ولا يلزم ان يكون الاعتقاد بها اي بالكلية جعلها كمالا لانتفاءه فيكون الاعتقاد بالكلية جعلها كمالا لانتفاءه اي بالكلية
الكلي من حيث البديته في نفس التماسل نعم يلزم كون ذلك الاعتقاد جعلها كمالا لانتفاءه اي نسبتة الهندية الى النسبة القدرية في نفس الامر بل في النفس
واذ ليس غلبت فالكلي باجود العقل كثر من حيث خصوصية عنوانه من عمل النظر عما هو خارج عنه بحسب الواقع من علمه بقوله جود والافراد المتماثل
بالنسبة الى الالان الالافراد كلياته كليات الكلي بالايابي هو الغيبة راجع الى ما هو صوره التي هي عبارة عن الكلي نفس خصوصية عنوانه من حيث
الاتحاد اي اتحاد ذلك الكلي مع الالافراد موجودة كانه في تلك الالافراد كافراد الانسان او معدومة كانه في تلك الالافراد كافراد الانسان كافراد
الاشياء في اي الالافراد التي لا ياتي الكلي بالايابي الكلي نفس خصوصية عنوانه من حيث الاتحاد مع الالافراد نفس الامر اي بحسب الحقيقة وانه في الامر اي
بالفرض لا يرضى لا يرضى انما هو موجود في نفس الامر كذا في الاشياء خصوصية واما الالافراد الغرضية المضافة التي ياتي بها في الكلي كالا شيء جود
عنوا من الالان راجع الالافراد الغرضية المضافة وهي انما هي لوجود الغرضية افراد الالان في شاكلته ليست لها اي انما هي الالافراد

البياض الفصل في الذات والعرض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
كالحق الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
البياض الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
النسبة فالنسبة البياض الاسود بالعرضية بسبب سياه فلو كانت النسبة جزأ من البياض كجوع البياض على كالحق البياض الاسود
بالعرضية والسالي باطل فانه لا يعبر عنها بالعرضية بسبب سياه بدون ذكر النسبة فالمقدم مشكوك ولا يدخل في مفهومه ما هو البياض على كالحق البياض الاسود
كالحق الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
البياض الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
ويعني البياض الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
ان مراد الحق في الدواني كما هو اتحاد العرض والعرضي كذلك مراد اتحاد العرض مع العرض على كالحق البياض الاسود
ذلك الفاضل للبياض ذات مساوي ذات اسم هناك بوجود واحد في قسم باعتبار اى باعتبار انه يجوز ان يكون في فرض ابعاد وثلاثة
على زوايا احوالهم في اعتبار اى باعتبار انه يجوز ان يكون في فرض ابعاد وثلاثة
في الجهات الثلاث سياه باعتبار اى باعتبار انه يجوز ان يكون في فرض ابعاد وثلاثة
البياض الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
البياض الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
بعض من الاعراض ليس لها العدد في الوجود ذاتها في العدد ونشأ الاربعه من ثمانية معية من اى من العدد ولما اى الاربعه من العدد
مختلفة كغيرها من الاعراض ولا احسب اى الا انك شاك في ان البياض الاربعه التي هي من ثمانية من العدد ذات متميزة عن ذات اربعه من العدد
التي هي من العدد وكذا الحال في اتحاد البياض مع العرضية والذات حقيقة مستغنية عن حقيقة الماهية والذات كالحق البياض الاسود
الذاتين باقية من العرض على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
حاصل العدد المتصل على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
قد لست الماهية ذات ان محض اى الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه
على ثمانية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه
فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه
في نفس الامر وليس هناك بل هو مع فان ان كان في كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
البياض الذي هو عين البياض ما هو البياض الذي هو عين البياض على مجموع العارضات المعروض كجوع البياض والشوب كالحل البياض على كالحق
قابل للاباد والمفهوم من البياض ان يكون في كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
ذات على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
اى على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
بعض من الاعراض ليس لها العدد في الوجود ذاتها في العدد ونشأ الاربعه من ثمانية معية من اى من العدد ولما اى الاربعه من العدد
مختلفة كغيرها من الاعراض ولا احسب اى الا انك شاك في ان البياض الاربعه التي هي من ثمانية من العدد ذات متميزة عن ذات اربعه من العدد
التي هي من العدد وكذا الحال في اتحاد البياض مع العرضية والذات حقيقة مستغنية عن حقيقة الماهية والذات كالحق البياض الاسود
الذاتين باقية من العرض على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
حاصل العدد المتصل على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود والعدد والعدد على كالحق البياض الاسود
قد لست الماهية ذات ان محض اى الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه
على ثمانية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه
فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه الماهية ذات فخرها المضاف واقسم المضاف الى ثمانية تمامه

والموضوع بالذات دون بعض آخر وهو كون المشتق بسيطا وتحد العرض نعم لو كان ذلك الكلام والاعلى جميع منوعات ذلك انما كان
التاميد تاما بغير ما ثم افاد حقيقة آخر لكون التاميد تاما بقوله الان يقال ان المشتق نبت ومن احوال العروض اى المنعوت وقام بغير
بالعرض وما كان له من ان يتوهم ان القول بقيام المشتق بالعرض لا يستقيم فان القيام يقتضى وجود القائم مع المنعوت على ان يكون
الذات الساكن المشتق امر متزاعى لا وجود له اصلا فحقوله ولو انتزاعا ليعنى قولهم ان القيام يقتضى وجود القائم تفسير القيام الانعنائى كما
في الاثر من قيام المشتق بالعرض هو القيام الاتزاعى وبذلك لا يقتضى وجود القائم فكل اى حكم المشتق حكم سائر الاعراض بحسب اصل القيام والتمثلية
على ما ينشأ عليه فوجوده اى وجود المشتق هو الحلول في المحل واقفا على القسام المحل بغير اى مشتق واذا في صديق عليه فربما عرض من هو انما
في المحل والمحل متصف بغير كما يدل عليه قول الشيخ وهو ان وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لها اما فيكون نسبة التي هي الحلول والقيام
ليس المراد بالنسبة هنا معناه الحقيقة اى الاربعة من الطرفين بل معنى ان الذات من الوجود امر متوسط بين المحل والمحل كالنفسية بغير المحل
خارجة عنه اى عن المشتق بالفرد لما القي على رءوس ان خروج النسبة عن المنعوت ضرورى وكذا المحل خارج عن المشتق فلا يبقى من
حقيقة المشتق الا القدر الساعت وحدها هي القدر البسيط فثبت من التوضيح الذى لا يعفون شواشب التكهفات ان كلام الشيخ مطلق كقول
المشتق بسيطا فالتميد بتمام ثم في الشارح بقوله وانت خبير بان المصنف في صدر بيان الاتحادية اى بين المشتق وبين السبب وكذا
في صدر بيان الاتحادية بين المشتق وبين الاربعة من الاربعة كما هو الظاهر اى كلام الشيخ لا يدل على الاتحاد المذكور بخلافه ان يكون المشتق
مع سبب مقابله الذى لا يخلو بالذات ويكون السبب اى وجوده في نفسه ما هو وجوده لها اما كحقنه من كون وجوده مشتق من وجوده
امر اعيا واما المحل والسبب انما موجودان اما له وعليه اكثر المحققين منهم سيد ابي الهوى وحل المصنف كونهما ويدل عليه ما سبى الى
في الحاشية انه قد عرفت عن المصنف في بيان الفرق بين اتحاد النسب والفصل اتحاد العرض والعرض مع المحل كذا في الحاشية من
عبارة الشيخ عينية وجود الاعراض اى وجودها في نفسه فيقتضيان بالذات ايضا ليعنى اذا كان العرض هو المحل في الوجود ليعنى فيكون المشتق
هو المنعوت عني العرض هو عينه المحل فلا يتصور هناك نسبة بين الموضوع والمنعوت اى حوله اذ فيه واتصافه بها فلم يبق الا التاميد التي
الذى هو عين المنعوت في الوجود فيكون قول الشيخ بحسب علم المصنف تاميد الكون المشتق امر بسيطا متحد مع الموضوع في الوجود بالذات
في الوجود فانهم كذا في الحاشية ولا يخفى بطلان ما وعيت ان العرض قد يكون من قوله العرض المحل من قوله يجوز ايضا ان العرض
يكون انتزاعيا للمحل موجودا خارجا فبين الاتحاد بحسب الذات قال المصنف في الحاشية المنعوتية بغير على ما ذهب اليه الشيخ من الاتحادية
العرض المحل بحسب الوجود وان يلزم ان يكون النقطة المشتركة بين الطرفين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها انما الاختلاف وجودها كذا في المحل
وبالان لازم من البديهيات فكذا بطلان المطلوب والشيخ الرئيس ان يقول اى ما ذهب اليه الجمهور من ان العرض وجودا في نفسه ومع ذلك
ربط شي آخر كالسبب او شاملا وجوده في نفسه بسيطا بحسب هذا الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود والربط بهم وهو غير الوجود الذي العرض في
كذا في الحاشية وان مقتضى لم يلزم كون الشيء الواحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام العرض الواحد بغير بطلان اللازم من الذين يربطون
في هذه الصورة اى كون النقطة مشتركة بين الطرفين فاما هو كما يريه الجمهور من هذا اللازم فهو جابى اى جابى من ذلك اللازم وغايتها
في التفسير عن الفريقين اى الشيخ والجمهور ان بطلان التاميد وهو قوله ومكون النقطة المشتركة بين الطرفين موجودة بوجودين على انهما الشيخ والجمهور
كون العرض الواحد قائما بغير على تقدير التاميد هو عبارة عن قول شي في خبر شي آخر بحسب شي في الخبرين في الوضوح والتميم
محمود فان النقطة الواحدة التي العرض للغيرين من حيث اتحادها في الذي اذا لم يمتد استوى وحالة التاميد ليعنى في تقدير التاميد في واحدة
مشتركة قائما بغير لربط التاميد بوجودين قائمتان في غيرين متداخلتان مشتركتان في الوضوح والتميم والتميم في التاميد

وجود النوع في هذا قال الشيخ في التكميلات الشفاهة اننا نريد على ان الوجود يحصل للجنس بوجود النوع لا غير وقد قسم المقام الى جنس ليس بوجوده في
مقام يحصل النوع سابقا على وجود النوع بان يحصل وجود الجنس او لا في ذلك المقام ثم ينضج الى الفصل في مرتبة اخرى حتى يحصل وجود النوع
ثانيا كيف كان الجمعية مثلا التي بمعنى الجنس اي الجسم المأخوذ لا بشرط شي بوجوده قبل وجود النوعية التي قبل وجود النوع من الجسم كان الوجود
الحاصل الجسم بمعنى الجنس سببا لوجود النوعية لكونه جزءا مقيدا عليه ولا يجوز ان يكون عللا لوجود الكل والتالي بطا فيج لا يبقى الجنس جنسا انا وعيشت
ان العلية والمقام فاجزئية تاما هي من خواص الجسم بمعنى المادة مثل الجسم الذي هو بمعنى المادة اي الجسم المأخوذ لا بشرط لا شي وان تصلة
كانت قبلية مرتبطة بقبول وجود النوعية لا بالزمان اي بل بالذات بل وجود تلك الجمعية اي الجمعية بمعنى الجنس في هذا النوع من الجسم هو وجود
ذلك النوع في الخارج لا غير في العقل ايضا اي كان في الخارج احكم كلاما اي وجوده بجمعية هو وجود النوع والاصح حل الجنس على النوع لما عرفت
ان الجسم لا يمنع بدون الاتحاد في الوجود فان العقل لا يمكن ان يتبع في شي من الاشياء اي نوع من الانواع الجمعية التي هي طبيعة
الجنس وجوده مفصول بنفس يحصل هو الاول فيقسم اليه اي الى وجود الجنس في آخره مفصول حتى غاية اللغوي بعدت الحيوان النوعي بعد ذلك
الاتصاف من العقل فانه دليل لقوله لا يمكن العقل ذلك الوضع والاتصاف كان كالمعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع
لا متناع العقل في الاتحاد في الوجود بل كان الجنس جزءا منه اي من النوع في العقل ايضا ولا يجوز من حيث هو جزء من غير الكل في غير حصول عليه
بل انما يرث الشئ الذي هو النوع طبيعة الجنس في الوجود اي الخارج والعقل مع اي الذهن اذا اخذت النوع بتمامه فغيره من الى ان الجنس
والنوع في الخارج جلا كما انهما متحدان وجودا ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس منضا في النوع بل انما يكون كذلك في مرتبة بشرط لا شئ
بل منضا فيه اي في الجنس جزءا منه اي من الجنس قد يتوهم انه لا يصح كون الفصل جزءا من الجنس كغيره ولو كان جزءا منه فلا يخلو ان يكون جزءا
لحقيقته لا لغيره والثاني ما لا يخفى في الاول ان يكون له بساطة الجنس وان كان الجنس ليس له ما كان هو النوع واما وجوده في الفصل الداخلي
في النوع كقوله اخل في الجنس فيقسم فيه فادرك من جهة التي او مانا في شرا من الايام اليه الضمير راجع الى جهة بمعنى الوجه انتهى كلامه اي كلامه في
ثم فشرقه من جهة التي او مانا اليه قوله اي جهة يحصل وتفصيله على ما في بعض التعليقات ان الفصل داخل في الجنس المحصل اعني المأخوذ لا بشرط شي
وهو نفس النوع لا على سبيل الحقيقة لا بغيره لحدوده لا للحدود نفسه فانه حين وجوده او ان كان خارجا عنه اذا اخذ لا بشرط شي فان مفهومه المالمق حين
هو هو خارج عن مفهوم الحيوان كذلك ولذا كل احد يتناول الآخر بالعرض بالذات فيحصل لا يخل في الجنس المأخوذ لا بشرط شي اصلا لا في نفسنا في هذا
فالفصل انما هو عين الشئ بعد الايام وهم يعرفون عن ذلك باعتبار انه في وقت انتهى وهي جهة بها يكون الجزئية لا على سبيل الحقيقة بل على سبيل التوسيع
لما دبريت ان الجمعية لا يجوز انما هي بالتجزؤ لكونه جزءا من الكل او تتصل بالجزء بالذات فليست الجمعية المأخوذ لا بشرط الفصل لا لغيره بل هو النوع في هذا وانما
حاصل الحال ان الجمعية هي الجنس عين النوع بحسب الماهية والمفهوم ولا يكون عين الفصل كذلك فانه لا يملك المفارقة بل مفهومه وانما يكون
مثلا لما كان بحيث لو انشأ بشرطه انما كان عين النوع وكان تتصاع الفصل ولو انشأ الحيوان محصلا لجنس النوعي يخل النماط في هذا الفصل
فان الجنس لكونه مبدءا يحصل بالاتحاد مع الفصل الذي بقرط طبيعة الجنس وتجميعها موجودة بالفعل ومن ثم تسمع ان الفصل على الجنس فان الحيوان
مثلا لا بشرط شي او انضم اليه النماط مثلا فانما يفهم اليه من حيث التعيين والحصول لا من حيث انه اي الفصل امر اخر اي تباين الجنس وجودا
يحصل منها اي من الجنس الفصل امر ثالث مغاير لكل واحد منهما والاصل يحصل حقيقة نوعية فان من اجتماع المقدار الذي هو الجنس للخط والسطح
والجسم النقيض في القبول القسم في جهة وفي جتين اولت جهات فحصل لها مثلا مع الفصل يحصل حقيقة نوعية اعني ان المقدار ليس امر جنسا
سواء ايرث من به تارة فصل الخط مثلا حتى يحصل من جهة اخرى ثالثة وهو حقيقة نوعية لخط وان حصل حقيقة نوعية من اجتماعها ماهية تركيبة
انما هي حقيقة نوعية لخط وانما الاجزاء المتكينة في الحقيقة ليست اجزاء حقيقة لحدود بل هي علمها عليه وانما هي اجزاء لها ماهية واحدة وانما كانت تلك

الاجزاء التي اجزاء حقيقة وهي على اي حال قد رتبنا هنا يقال ان ترتيبها لا يوجب ترتيبا مجردا او للتفصيل مقدم او متوكل من ههنا
اي من كون اتحادها في نفس الفصل مع النوع بحسب الوجود فيخرج اى يستبعد ان تقدم نفس الفصل على طبيعة النوع فيقسم بالماهية فيقسم
عبارته عن اقتدار المتأخر الى نسخ قوام المتقدم لا الى وجوده فان نفس الفصل يستعدان على النوع في نسخ المقوم الذي تقدم على الوجود والى
تقدم نفس الفصل على النوع بالطبع الصراحي كما بالماهية وهو اى بالطبع عبارة عن التقدم بحسب التفريق والوجود من جهة النوع اى
لوجوده المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يكون المتقدم حقه تامة لا متأخرا تقدم الواحد على الاخير في التصور على التصديق ثم تقريره
ان التقدم بالطبع ان كان بحسب الوجود فلو كان نفس الفصل متقدما من على طبيعة النوع بحسب الطبع ياتى تقدم وجوده نفس الفصل على
وجود النوع وهو كما ترى فان في ههنا ان نفس الفصل جزا من النوع وانما هو ان الاجزاء تقدم على اكل في الوجود فان كان
تقدمها على النوع بالطبع لما رتب ان تقدم بحسب الوجود من جهة التوقف فانها بما افادته الشارح بقوله نعم ذلك اى تقدم نفس الفصل على
النوع بالطبع بنسبة الى اتحادها في النوع على الترتيب لا سيما جزا ان له حقيقة ولا ريب ان وجوده مجرد مقدم على وجود اكل بحسب الطبع دون
الذي فيه وجوده بجهة وهو النوع ثم توضيح الازالة ان نفس الفصل انما يقال لما جزا من جهة حقيقة ان على النوع في العقل بالطبع اى
على حده وانما على نفس مجرد فلا بحسب الخارج ولا بحسب الماهية بل على كليهما ان الاجزاء العقلية هي اجزاء تحليلية والماهية لا تخضع
اليها في الوجود ولا بل بحسب الفصل متأخران عن المحدود في الوجودين اذ ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج والذات لم يقبل اى في
وغيره وهو نفس شئ يخصه ويقتله وهو الفصل في احواله خارج وغيره وقد يقال انها اى بحسب الفصل متقدمان على النوع بطبعها
اي كما انما تقدمت على طبع الماهية من اتحادها في الجوهرية والجوهرية تقدم على اكل من حيث الوجود فيكون تقدمها على طبع في طرقتا الخطوط والتحقير
وتقوية التي صفة المتأخر في الوجود لا سيما في الوجود اى انما تقدمت على طبعها في طرقتا الخطوط والتحقير
الطائل في التقدم بطبعها في الواقع وكذا لا يجب انما تقدمت على طبعها في الوجود اى انما تقدمت على طبعها في الوجود
والماهية متقدمان في القوام والوجود والتقدم الطبيعي يستدعي سبق وجود السابق على وجوده سبق تقريره للاعتراض ان التقدم بالان
عن تقدم العلل المتأخرة على معلومات الوجود ونفس الفصل متقدمان مع النوع في الوجود ولذا لا يحتاج الذي اى جعل متاخرين في الوجود
بل جعلين في الوجود انما كان تقدم بطبعها فباب بعض الحقيقة بان تقدمت على الوجود والى الذي من ههنا اى
نسبة الوجود الى الماهية النوعية فكيف اى في التقدم بطبعها في الوجود اى انما تقدمت على الوجود والى الذي من ههنا اى
وجوده على الذات وهذا التقدم بطبعها لا حاجة فيه الى تأخير الوجود اى وجوده المتقدم وجوده المتأخر في الوجود
لأنه لا يربط بين النوعية والوجودية التقدم بطبعها لا حاجة فيه الى تأخير الوجود اى وجوده المتقدم وجوده المتأخر في الوجود
اي الازالة في الوجود اى انما تقدمت على الوجود والى الذي من ههنا اى
تأخره لا يربط بين النوعية والوجودية التقدم بطبعها لا حاجة فيه الى تأخير الوجود اى وجوده المتقدم وجوده المتأخر في الوجود
حكم المبرر فيكون انما تقدمت على الوجود والى الذي من ههنا اى
بالطبع كما في الحاشية في الوجود اى انما تقدمت على الوجود والى الذي من ههنا اى
بان نسبة الوجود الى الماهية النوعية اقوى من تقدمه من نسبة اى نسبة الوجود الى الماهية النوعية اقوى من تقدمه من نسبة اى
انما تقدمت على الوجود والى الماهية فانها تقدمت على الماهية النوعية اقوى من تقدمه من نسبة اى نسبة الوجود الى الماهية النوعية اقوى من تقدمه من نسبة اى

فان قيل ليس واحد من هذه الاقسام الخمسة في الحقيقة بل هو في الوجود فارجع الى التعريفات الخمسة اذ ان كل واحد من هذه الاقسام
اخره في ان يكون له مرتبة جندية او صورة في حد ذاته فانه لا خلاف في ان الاجزاء الخمسة هي اجزاء العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية
وهي ما لا يخرج من الاعتبار كالمركب العيني والعقل في ذاته او المركب الماهية في الذهن باجزائها العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية
فان قيل فماذا كان ذلك على ان هذه الاقسام الخمسة هي اجزاء العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية
اي اذ قد اقبلها ان ذلك ينبغي ان يكون الاجزاء العقلية والحيوية متغايرتين وان كانا العقلية والحيوية باعتبارها باعتبارها وان كانا العقلية والحيوية باعتبارها باعتبارها
الذهن ليس هي الاجزاء العقلية بل هي اجزاء العقلية والحيوية على ان تلك الاجزاء العقلية والحيوية هي تلك الاجزاء العقلية والحيوية
والشرط في ان يكون في بعض الاشياء ثم ان قيل ان هذه الاقسام الخمسة هي اجزاء العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية
شأنها ان يكون في بعض الاشياء ثم ان قيل ان هذه الاقسام الخمسة هي اجزاء العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية
كان مجموعها ايضا تمام ما هو المركب في العقل فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
باعتبارها باعتبارها كالمركب العقل في حد ذاته فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك
ان من الماديات من الماديات العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
والا لزم ان يكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
يلزم الحدوث في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
نعم ذلك في الحقيقة وان كان ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك
اجزاء العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
ان طابع الماديات العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
واحدة في الحقيقة وان كان ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك فلا يخرج من ذلك
فالاجزاء العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
بحسب تلك الماديات العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
في تلك الماديات العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
اشياء من الماديات العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
الحدوث في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
المحدود في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
صار الجواب عن هذا السؤال ان هذه الاقسام الخمسة هي اجزاء العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية
بحسب الماهية لا باعتبارها باعتبارها كالمركب العقل في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
تواكفها في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
بالفصل في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
وغيرها من الماديات العقلية والحيوية والنباتية والحيوانية والانسانية فيكون في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته
ان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته وان كان في بعض الاشياء واحد في حد ذاته

في بعض الاشياء واحد في حد ذاته

الاخرى فتقوله وانما قولنا الاعتبارية الاستلزامية كالوجود مثلا فلا كلام فيها وانما الكلام في احتقائق الموجودات انتهى قوله كما لو جردناه قال المشتبه
في الحاشية الوجود لا يمتنع له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لغيره
فلا يكون المعارض تمامه عارضا او بالعدم فيلزم اجتماع التقيضين انتهى قديسندل على بساطة اى بساطة الوجود بلغة او كانت اجزاء
التي فيها اى اتصاف الاجزاء بالوجود فيكون الكل صفة للجزء فان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان متصفا بالوجود وصار صفة وعارضا لغيره
الجزء لكن لا يسلل لغيره اى كل جزئ لا يستلزم اى استلزام هذا العروض اما عروض الشيء لنفسه يذاعلى تقدير يكون الكل صفة وعارضا
لجميع اجزائه اذ من جملة الاجزاء ذلك الجزء ايضا فيكون متصفا بنفسه وعارضا لها وهو كما ترى واللا يلزم من خروج الشيء عن نفسه ان يكون
خارجا عن المعروض لغيره بل هو ان لا يكون بينهما اى بين العارض والمعرض تقديرهما اى بالذات ولما لا اعتبار للزوم كونه
اى كون الجزء بما هو جزء عارضا وعروضا بنفسه لتفصيل المتاهم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز وتحويلها الى اجزاء فهو ان يكون
بين الشيء ونفسه تقدير اعتبارى كما لا يمكن فان العارض فيه جهة المعروض فاحتمت عارضة والمعرض ما به جهة وبين الشيء وجوه
تقدير اعتبارى لا اعتبارية لثبوت جهة دون ذلك الشيء ففى هذا الضرب يكون المعروض نفس الشيء كما لا يمكن في العارض جهة كاستكان
الاستكان في انا تحويله فلو لم يكن فيه تقدير اعتبارى بين العارض والمعرض لكانت كذلك كما علمت اتفاقا من ان الجزء بما هو جزء عارضا
ومعرض جملة الاخران فيبقى العارض والمعرض احده واما ان لا يكون عطف على قوله اما عروض الشيء لنفسه العارض تمامه عارضا
على تقدير كون الكل صفة وعارضا لغيره سوي ذلك الجزء الذى فرض الكل صفة له او بالعدم عطف على قوله اما الوجود فيلزم اجتماع
اى الوجود اى المطلق له عدم المطلق فمما كانا يلتزم ان يتوهم ان اجتماع التقيضين على ضربين جائز وتحويلها الى اجزاء فلو لم يكن
عارضا لغيره لتحويلها عن حقيقة ما في ثالثه لا ريب ان اللازم بهذا هو انه لا بد من ان لا يكون الجزء اذ التصف بالعدم فمما كان
فيلزم كون الوجود وجودا واما ما اشرع بقوله في الحاشية اذ الكلام في بساطة الوجود والى التردد بين التمام اجزاء الوجود والمطلق
او بالعدم المطلق فالوجود المطلق كونه موجودا ذهني يصدق عليه الوجود المطلق على تقدير كون احداهما معدوما مطلقا يصديق عليه المعدوم
ايضا لعدم الاجزاء فيلزم اجتماع التقيضين لتحويلها فمما كانا يلتزم ان يتوهم ان اجتماع التقيضين على ضربين جائز وتحويلها الى اجزاء فلو لم يكن
في الحاشية على شرح السواقفة قوله فيما كونه موجودا ذهني لان الوجود من المعقولات الثانية ولان الشيء المطلق لا وجود له في الخارج قوله فيما
يصدق عليه الوجود المطلق لما عرفت ان المطلق يتحقق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق
اى كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق
الكل فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق
ليس يتحقق له عدم من جهة بل انما انقضى بين المطابقين فادركه قيل اى عرض عليه اى على الدليل المتاهم على بساطة الوجود والى
هو انقضى المردوان في الحاشية القديمة ان عرفت اى المستلزم بان العارض تمامه عارضا وعروضا لغيره اجزاء العارض كونه
اى تمامه المعروض بان لا يغيره جميع اجزائه لانه في مقتضى ذلك بالكثره فان الوحدة التي في جزئها غير عارضة لجميع المعروضات
بل الوحدة عارضة لجزئ اى جزئ المجموع لتفصيل الانتقاض ان الكثرة عارضة للجميع فيقال انه كثير مع ان الوحدة الحقيقية التي في جزئها
غير عارضة للجميع الذي هو معروض الكثرة لا ليس معروض الكثرة بل الوحدة عارضة للجميع فاستبان ان جميع اجزاء العارض عارضة
للمعرض غير واحد وانما عرفت ان الكثرة عارضة لاجزاء العارض باختياره اى الاول والآخر فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق
فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق فمما كونه في الوجود المطلق

تقدم على نفسه فالواحدة والكثرة لو كانتا غير متضمنين للطبيعة من حيث الوحدة والكثرة كان عدم المحقق الدواني ان لم يكن في الطبيعة
 قبل عرض الوحدة والكثرة لها واحدة وكثيرة فليست تقدم الوحدة والكثرة على نفسها وهو كما ترى فالحال ان عرض الوحدة والكثرة في الطبيعة من
 حيث هي هي في تلك الطبيعة كما انها كثيرة كذلك في واحدة ايضا وان عني وجوب عرض اجزائها اي اجزائها العارض بانفس المعروضات بحسب
 قسمة كل واحد من اجزائها عارض بحسبه وحده لا بحسبه وحده بل بحسبه وحده في نفسه غير لازم فلا يلزم الدليل على بساطة الوجود واجيب عنه الجواب بان
 في الحاشية القديمة وهذا الجواب باختصار الشق الثاني بان يجب الانتباه الى جزاء الجزاء لا يلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة وهو كما ترى
 فالخروج من الدواني هو ان عرض الشيء لنفسه او عدم كون اجزائها العارض عارضه للمعروض لا بحسبه وحده بل بالمراد ايضا المحقق الدواني في الحاشية
 القديمة بان وجوب الانتباه الى الانتباه الى جزاء الجزاء في الدواخل العينية اي الاجزاء الخارجية مسلم ولا يلزم عدم تنافي الاجزاء وهو
 محال وجوب الانتباه في الاجزاء الذهنية ممنوع فانما هي الاجزاء الذهنية تحليلية اي صلبة تحليل العقل الكلي في الاجزاء ويجوز ان يكون
 التحليل غير وقت عند عدم التجاوز في اجزاء الجسم والجواب عن ذلك الرد ان النزاع في غير الاجزاء المتقدارية يعني ان النزاع في هذا
 ليس في الاجزاء الغير المتقدارية فانه لو فرض الوجود المطلق مركبا في الخارج فانما يتحقق فيه اجزاء غير مقدارية ولا تسلسل فيه حتى يتم المنع الذي
 ذكره المراد بقوله في الذهنية ممنوع واما اجزاء الجسم في مقدارية وعدم التنافي بمعنى لا تقف عند حد تحقق فيها وهذه الاجزاء خارجية عما نحن بصدده
 فالقياس على اجزاء الجسم قياس مع الفارق وان المقصود من الدليل المذكور اثبات بساطة الوجود واثبات البساطة الخارجية اي احرى اجزاء
 الخارجية فانه لو كان المراد منه في الاجزاء الذهنية لزم ذلك الدليل لان معنى اثباته اثبات الاول من الدليل على ان اجزاء الوجود بالاجزاء
 مستلزم لمعروض الشيء في نفسه انما يتحقق في الاجزاء الخارجية فانه لا يلزم من اتصاف شيء بامتناعه بغيره الذهني حتى يتم ذلك العرض وذلك
 لما عني ان الجسم نصف باسودا ولا يتصف بها بعض البصر الذي هو جزاء ذهني للمساو ونحوه وانفس كذا وسر فيه ان اجزاء الخارجية جزئية حقيقة
 لكونه بغير الجزاء الاخر ولكل ذاتا وجودا فانما اتصاف الشيء بغيره مستلزم لاتصافه بغيره الخارجية لما دلت ان جزئية حقيقة فلو لم يكن مقتضى ذلك
 بالجزء الخارجية لم يتصف باكمل تمامه بخلاف الجزاء الذهني فانه ليس جزاء حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف باكمل اي البساطة الخارجية
 مستوجبة للبساطة العقلية اي الذهنية بناء على التلازم بينهما فيجب الانتباه في المقولات الذهنية لمقتضى قول المراد في الذهنية ممنوع
 فالخروج المذكور باق على حاله ايضا اي كما وجب الانتباه في المقولات العينية فاستبان بساطة الوجود وبساطة ذهنية ايضا فكم يلزم
 ذلك الجواب بقوله ان اثبات البساطة الخارجية ينبغي الاجزاء الخارجية للوجود التي بانها الاجزاء العقلية اي تلك الاجزاء الخارجية بساطة
 الاجزاء الحقيقية لا يتحقق في النزاع اما انفس في الدرر السالفة من انما اذا اذنت لا بشرط شي كاستثنا اجزاء عقلية بغير
 بالتحصيل من كل الكيفيات نحو اذ انفس استثنا الاشياء في اجزاء خارجية حصة بالمادة والصوره في حصة على الكمال المثلث
 منها والتركيب من هذه الاجزاء الخارجية يستلزم التركيب الذهني وبالعكس بهذا البرهان وهو انه لو كانت الوجود اجزاء كان اتصافها بالوجود وان
 مستعذر ان هي اجزاء محدثة تحليلية والكلام فيها العينية الكلام في الاجزاء العقلية فكم ينبغي تلك الاجزاء الخارجية في القول بعرضها لزم انتباه
 في الشيء بامتناعه بغيره الذهني مع القول باستلزام اتصافه بامتناعه بغيره الذهني فاما مستحان الفرق بينهما الا بالاثبات
 وكل منهما وجود وجود واحد ومتحد مع الكل ودية الزمان في ذلك الدليل ان لم يتم في الاجزاء العقلية لزم في الاجزاء الخارجية ايضا
 فان لم يكن ان اثبات البساطة الخارجية فذلك المبرر لا يتعدى بالارتباط ثم ثبت البساطة اي بساطة الوجود بالبرهان المذكور بالقياس
 الى اجزاء خارجية مستثناة من الوجود وكل منهما جوهرية بامتياز عن جوهرية الاخرى فاما الاجزاء الخارجية الا بامتناعها بغيرها
 اي لا تسلسل البساطة المذكورة في الخارج على وجودها لانه لا يستلزم في تلك الاجزاء الخارجية في نفس الاجزاء الذهنية ان يكون

والجسمان في الناحية والقابل للانبعاذ فان الاول فصل في الحيوان الثاني للجسم النامي والثالث للجسم المطلق والرابع للجسم والالتواء والعلل
بما اوردت في الناحية على ما هو عليه في الواقع انما اعتبر في هذا الفصل لان اقسام العلل الباقية من الناحية فصل وحده وان كان على
ما يقتضيه الانسجام في الامور لا يمتد على ما يقتضيه الاستقلال وانما اعتبر وحدة المعلول فلان اذا تعدد المعلول فتوارة تلك العلل جازية عليه الا ترى الى
افراد نوع واحد فانه يوجد بعضها على بعضها بعلية اخرى لاكتفاء دليل الاستقلال كل الفصلين فانه لو لم يكن في كل منهما في تحصيل الجنس
بل في كل منهما فلا يتعد الفصل اذ المجموع فصل واحد وكل منهما اي من الفصلين في تحصيل الجنس ايضا دليل اخر على ابطال ان يكون في كل
فصلان في مرتبة واحدة يلزم الاستغناء عن الذاتي وهذا الاستغناء به ووجهه للزم منه بقوله لاكتفاء احد هما اي الفصلين في التقويم في
الاخرهما لا حاجة اليه في التقويم والتفريع الثالث من الفروع ان الفصل الواحد لا يقوم الا بواحد او اثنين او اكثر من الامور لا بواحد وهو الفصل
وهما اي الاثران جنسا فيك النوعين التالي بال مقدم مثله وهذا الدليل انما يتم اذا كان الفصل القريب بسببها فالاولى ان يستعمل بانه
ان يقوم الفصل الواحد للنوعين بل هو ان يتخلف عن ذلك الفصل معلوم شيئا محسوسا لا يتغير من النوعين لا يوجد في النوع الا بواحد من النوعين في
واحد المصادر ان تتفاوت الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب النوعين احدا فاما قسمان
بالذاتية من فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين فوضعا فصل واحد فيلزم ذلك التماثل في التحصيل او التفصيل في التحقيق في التطبيق في
والافتراض دليل اخر على ابطال ذلك التقويم هو ان العكس اي كون الفصل جنسا ووضعا فصل واحد فيلزم ذلك التماثل في التحصيل او التفصيل في التحقيق في التطبيق في
دون القول في الفصلية ما فرض جنسا في نوع واحد وهو كما ترى فلا يكون في النوعين مختلفين في كل واحد منهما كون الفصل الواحد في كل واحد
شأنه بالمرحوم في كون الفصل شئ واحد في النوعين من الجنس فاما جواز كون الجنس جنسا فلا بد وان يكون في كل واحد من النوعين
النوعين جنسا على ما في غير شئ واحد في النوعين من الجنس فاما جواز كون الجنس جنسا فلا بد وان يكون في كل واحد من النوعين
المجموع الفصل والاشياء ان في الفروع اي الفروع الثلاثة كما انه هو الفروع الاول لانه اذا جاز كون الجنس جنسا فلا بد وان يكون في كل واحد من النوعين
وانه دور ان شئت ان تكشفه على كنهه في شئ فانه في الفروع الرابع انما لا يتقارن الفصل الا بجنسا واحد او اثنين او
اذا كان في كل واحد من الجنس فلا يتقارن الا بجنسا واحد لانه لو تقارن في شئ واحد في كل واحد من النوعين في مرتبة واحدة لا تتحالة ان يكون
لنوع واحد في كل واحد من النوعين في مرتبة واحدة فيلزم من ذلك تخلف المعلول عن علمه انت تعلم ان هذا التفريع والتفريع الثالث شئ كان في الدنيا فاني
احد ما بينت ان ما افترضه في شئ فانه في الفروع الرابع شئ كان في الدنيا فاني احدهما بينت ان ما افترضه في شئ فانه في الفروع الرابع شئ كان في الدنيا فاني
في ما بينت ان ما افترضه في شئ فانه في الفروع الرابع شئ كان في الدنيا فاني احدهما بينت ان ما افترضه في شئ فانه في الفروع الرابع شئ كان في الدنيا فاني
ان في الفروع الرابع شئ كان في الدنيا فاني احدهما بينت ان ما افترضه في شئ فانه في الفروع الرابع شئ كان في الدنيا فاني احدهما بينت ان ما افترضه في شئ فانه في الفروع الرابع شئ كان في الدنيا فاني

قوله الا ترى انه قد ثبت عدم إمكان الجمع المركب من شرطي الباري تعالى قال الله في حقها شقية لا يقال ان قولكم الممكن باستلزامه المحال
ممنوع عليه وهو عدم العقل الاول الذي هو من جملة الممكنات فان العقل الاول لا يوجب حتى يكون وجوده ضروريا وهو منتهى فلا محالة يكون
ممكنا يستلزم عدم الواجب تعالى الذي هو المحال بالذات وجه الاستلزام بين فان الواجب تعالى ملته تامة للعقل الاول وهو معلول له تعالى
ولا يعدم العقل الاول بالعدم عليه فمن استلزم عدم العقل لعدم الواجب تعالى استلزام المحال بالذات فاستلزام الممكن
عدم العقل للمحال بالذات أي عدم الواجب تعالى أي كيف يكون ذلك للاستلزام وليست على عدم كونه أي كون الجمع المركب من شرطي الباري تعالى
بل يلزم ان ذلك المجموع مع كونه الممكنا يكون مستلزما للمحال بالذات لانا نقول بالاستلزام هناك أي اعتبار عدم العقل الاول لعدم الواجب ليس
بالنظر الى ذاته عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقته بالذات يعني ان ذات عدم العقل الاول غير محتلفة لعدم الواجب بل هي في علاقة العلية والعلول
بينها فلا يستلزم هذا ليس بالذات وانما هو في أي مكان المجموع المركب من شرطي الباري تعالى فلو لم يكن المنتفع مكنيا كيف وهذه الحقيقة التي هي حقيقة
المركبة من شرطي الباري تعالى ذاتها محال قال في الحاشية انما جعل المحال اللازم بهذا كون المنتفع مكنيا ذلك دون وجود شرطي الباري
تعالى عندنا لان استلزام المركب يلزمنا علاقة العلية والمحاولة بمعنى المكنية والجزئية فان وجود الجزئية لا وجود الكل كما في عدم الواجب تعالى
وعدم العقل الاول فان الاول ملته الثاني وانت خبير بان كون المنتفع مكنيا ليس بمحال اذا كان في مرتبة كماله كما حققناه من ان الامكان لا ينظر الى
سوى التامه والامتناع بالنظر الى خصوصية الاجزاء فلا يكون التصور عن القياس الذي ذكره المصنف بقوله الا ترى الخ وخصي من الوجوب
الذي اورد المصنف بقوله لان إمكان كل مركب في ذاته متحقق تفصيله في التمام وتوضيح المرام ان المحلول كالعقل الاول لا يكون
بذاته وجوهه في وجوده ولا يستلزم الوجود والوجود الواجبة بالنظر الى قوله وجوده ويستلزم الاستدلال والى عدمه أي عدم
الواجب تعالى في ذاته عدم العقل وعدم العقل من اعتبار وجود ذلك الذي هو الواجب تعالى كما يجب عدم ممكن مع اعتبار عدمه
عدم تلك العلة فقررنا ان وجود المحلول مستلزم وجود العلة وعدمه الى عدمه فقررنا ان كل منتفع عند وجوده لا يمتنع وجوده
عند عدمه واذا لم يمتنع أي مع المحلول شيء من الوجود او عدمه وجود العلة في ذاته المستلزم لا يجب له الاول في ذاته لان
وجود المحلول انما كان باعتبار وجود العلة واعتقاد عدمه كان باعتبار عدمه واذا لم يمتنع وجوده في ذاته فاما يكون واجبا لا محالة
كأن في بعض النسخ أنت تعلم ان الملائكة ما نحن فيه من استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب تعالى فلهذا سبب قبول الشارح في كل
عدم ممكن ينتفع الزمان في نفسه قوتها واذا لم يمتنع الزمان يعني واذا لم يمتنع عدم العقل شيء من وجود العلة او عدمه او يلزم نفس عدم الممكن
وقيل في بعض النسخ في الواقع فلا يجب ذلك لعدم ولا يمتنع لما وجبت ان ينتفع عدم الممكن كان الا باعتبار وجود العلة التامة في وجودها
كان باعتبار عدم العلة وهذا المعتبر شيء منها فادرك والاستلزام أي عدم المحل في ارجاع التفسير الى المحلول نفسه في غير مناسب للتمام كما
لفظنا اننا الشئ من الحالات لعدم الواجب تعالى عنه وان كلمة ان وصليته استلزام أي عدم العقل لعدم العقل الاول وعدم الواجب
لاننا بحسب التحقيق أي تحقق عدم الممكن في نفس الامر واللازم تخلف المحلول عن العلة اذ لا يمتد ما في الازمان وعدم الواجب تعالى
ذلك نظر الى ان العقل عدم المحلول اذ المحلول متحقق تختلف عن العلة الموجبة بغير المرام ان وجود العقل الاول في نفسه الامر انما كان
بوجود الواجب تعالى واما استلزام انتفاع المحلول عن العلة بان تحقق العلة ولا يتحقق المحلول فلا بد وان يستلزم عدم العقل الاول في ذاته
فبذاته الاستلزام أي الاستلزام من عدم العقل الاول وعدم الواجب تعالى عنه كما في علاقة العلية والمحاولة أي علية عدم الواجب اللازم
عدم العقل الاول المرام بحسب ذلك الفرض فاللزم هنا مستلزم اللازم دون نفس المرام فذكر كذا في الحاشية انما جعل المحال اللازم
أي ليس جهة الاستلزام من جهة نفس ذات العقل الاول فاستلزام الممكن لانه لا يستلزم ذاته بحسب التحقيق في نفس الامر بحسب جهة الذات

انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
يوجد عند الماهية في انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
لغتها في انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
الماهية في انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
ليس في الماهية في انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
مع انهم ليس معدودا منها بان يكون هي الماهية من حيث هي في الماهية في انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
وجودات غير ماهية او الخدم حتى يلزم جماع التقيضين والجواب عن ذلك ان الماهية لو كانت في نفسها لا يوجد ما علة لوجودها كما
افاده الامام لان كون الماهية موجودة على تقدير الغد ايضا والى بل للزوم جماع التقيضين ووجه الملازمة ان شيئا ماهية من حيث هي
الى كل واحد من الوجود والعدم على السواء لكون كل من العوارض فاما الماهية من حيث هي في الماهية في انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
متقضية للوجود وكان الوجود ايضا متحققا مع عدمه في جماع التقيضين فاستبان ان الماهية من حيث هي في الماهية في انظر الى ان الماهية لا تقبل في غير الامور من الاسكان في الاتساع ووجوده تعالى مع موصوفاتها لكنها تحسن العوارض كما
ولا يكون الوجود من لوازم الماهية وليس الامر كذلك في سائر الصفات يعني لا يلزم في سائر الاوصاف غير الوجود على تقدير كون الماهية في نفسها
متقضية لجماع التقيضين حتى لو كانا موجودا مع عدمه بل لزم منه ان يكون موجودا مع عدمه في سائر الصفات مع عدمه ليس بحال
اقول فيدي في جواب الشيخ نظرا لان اللازم على هذا التقدير ان الماهية متقضية للوجود وهو ان لا يتفكك الوجود عن الماهية مع عدمها فتفكك
الماهية لانه في تقديره لا اي ليس اللازم على ذلك التقدير ما قال الشيخ وهو ان يكون الماهية موجودة على تقدير عدمها لان الوجود مع عدمها
الذات وليس كذلك ان حال الوجود وحال الازالة في حال الوجود والازالة ولا تأثير ولا ترك في الماهية يعني ان الماهية في حال عدمها لا يكون
معها الوجود حتى يلزم جماع التقيضين لما عرفت ان حال عدمها هو الازالة فاستحق في الجواب عن شك الامام انا الله المعلم للكهة اليمانية الشيعية
ان عدم اعتبار الوجود في الماهية اي عدم اخذ الوجود مع الماهية بطريق الجزئية عندنا في الصفات لا يقتضي انفكاكها اي انفكاك الماهية عن الوجود
حينئذ لا تخد اي ان الماهية لا تدرك في ذاتها لان انفكاكها عن الوجود هو في حال كون الماهية متقضية بحال كيف واذا انقرت بحال
الجعل لزم الوجود وهذا لان كون الماهية متقضية يعني لما كان انفكاك الماهية عن الوجود في حال انقراضها لا فيكون ذلك لان انفكاكها عن الوجود في حال
بالطريق الاولى ما عرفت ان حال التاثير هو حال التاثير فاذن لا يتصور كونها متقضية في الوجود الذي لا يتفكك في التاثير عنها فلا يلزم كون الوجود من لوازم الماهية
ولا ان ذلك ما لا يلزم من اي غير المتقدمة لك لانها متفككة في التاثير عن الماهية وفيها ما الى ان مراد الشيخ وحمل الكلمة اليمانية باعتبار اقول في الجواب عن
بقوله يمكن ان يقال ان الماهية في حال عدمها متقضية في الوجود لانه في تلك المرتبة لا يفرق بين متضاوفا للوجود في تلك
المرتبة في الحقيقة والمردود بان يقتصر بالوجود بين التاثير فيلزم ان يكون موجودة في تلك المرتبة المتقدمة وهو محال بالضرورة فحال الجواب
الشيخ واما علم واحد انتهى فيسئل على ما في بعض المواضع ان الماهية في حال عدمها متقضية في الوجود لانه في تلك المرتبة لا يفرق بين متضاوفا للوجود في تلك
على جميع العوارض من الوجود والعدم غير متفككة في الوجود لانه في تلك المرتبة متقضية في الوجود لانه في تلك المرتبة لا يفرق بين متضاوفا للوجود في تلك
الماهية متقضية للوجود في تلك المرتبة لزم ان يكون موجودة فيما ايضا لان الضرورة شاهدة بان الحقيقة في الماهية لانه في تلك المرتبة لا يفرق بين متضاوفا للوجود في تلك
فيكون كون الماهية موجودة في تلك المرتبة المتقدمة على الوجود فيكون الماهية في تلك المرتبة متقضية للوجود فلا يكون الوجود من لوازم الماهية
عنوا به في العلم بالله في الماهية فيكون مراد الشيخ واما علم واحد انتهى فيسئل على ما في بعض المواضع ان الماهية في حال عدمها متقضية في الوجود لانه في تلك المرتبة لا يفرق بين متضاوفا للوجود في تلك
المرتبة المتقدمة التي في مرتبة العارضة في الماهية المتقدمة على جميع العوارض من الوجود والعدم غير متفككة في الوجود لانه في تلك المرتبة لا يفرق بين متضاوفا للوجود في تلك

[illegible]

الكلي الطبيعي في الخارج اخذ بهنالا اعتباراى بالاعتبار الثاني واما المسترفون بوجود الطبيعي في الخارج فافضوه بالا اعتبار الاول وهو المسترف
المسترف اى القدر الذى لا يتغير من كمال الكلي الطبيعي الاول ايضا كما ذكره بالا اعتبار الثاني بناء على ان المسترف اى معنى الكلي المسترف منه
اى شخص الموجود في الخارج متغير ان بالذات وتحدد بالعرض فلا يكون وجود الشخص وجود الكلي الطبيعي وسياتي تحقيقه ان ما اراد الله تعالى
قوله والجميع آفيل القائل شريف المتقين في حاشيته على شرح المطالع حيث قال ان الكلي العقل ليس كلى الا الاذ لا فرد له معنى لو كان له فرد
عليه وجه وهو فيلزم ان يكون خاصا واما وهو محال انتهى بالا اعتبار جزئى تحقيقى قد ينسج بان الانسان مثالا كلى وكذلك مفهوم الكلي
والا يرتب ان فى ان الضمان الكلى الى الكلي لا ينفيد الجزئية فان توهم انه لو كان ذلك الاعتبار جزئيا تحقيقيا لخرج تشبيها بالكلى فافضوه
وتشبيها بالكلى مجرد الالفاظ لا تدبر لعلها تشار الى ذلك النوع قوله ثم الطبيعي آه اعلم ان الطبيعة الانسانية متشاكلة وقد توفد بالقياس الى عوارضه
بشرط شئ اى متشابهة بها اى بالعوارض قسمى طبيعة متشابهة لمتشابهة بالعوارض وقد توفد بشرط لا شئ اى خالية عنها اى عن العوارض
توفد بشرط لعدم العوارض قسمى مجردة التجرع عن العوارض وقد توفد بشرط شئ اى مع غزال العوارض والخط والتجربة قسمى لمتشابهة لالفاظها وعدم
تحقيقه بالوجود العوارض قسمى لمتشابهة ايضا للايهال والارسال وفى هذا الاعتبار الاخير عفى اعتبار الماهية مع قطع النظر عن الخطا
والتميز باعتبار ان شئ اى مراتب تلك المذكورة فى الحاشية الازاهية على شرح المرافقة المراتب الاولى باعتبار نفس الماهية من حيث شئ اى بان
الحيثية اى من حيث شئ اى بالماهية اى بالمستل بالاعتبار كما فى المراتب الثانية اى اعتبار حيثية المراتب على جميع حيثيات فان الماهية من حيث
شئ اى من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
الاولى عن سائر المراتب بتعريف الماهية من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
فى كل منها متشابهة بالعوارض كما فى المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
الماهية فى الاعتبار عن جميع العوارض غير مستقيمة فانه لا تعريف عن حيثية التى هى ايضا مستقيمة فافضوه لفظا حيثية شرح وعملان
اى تعريف لمراتب المراتب الاولى لا تعريف لمراتب المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
الحيثية البيان فان توهم ان الماهية من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
مسلوبة عنها فان اتهم من الخطوط من العوارض فافضوه لفظا حيثية التى هى ايضا مستقيمة فافضوه لفظا حيثية شرح وعملان
وشبهه كما تقدم بحسب حقائق الواقع ومسلوبة عنها على قوله مخطوطة عنها بحسب خصوص هذا الحاشية اى باع باران هذا الحاشية لاهية ففعل كذا
فى الحاشية حيثية فان هذه الملاحظة مخطوطة عنها بحسب حقائق الواقع ومسلوبة عنها على قوله مخطوطة عنها بحسب خصوص هذا الحاشية اى باع باران هذا الحاشية لاهية ففعل كذا
باعتبارين لان هذه الملاحظة باعتبار انما لا حاشية لنفس الماهية ففعل كذا على الملاحظة مخطوطة عنها بحسب خصوص هذا الحاشية اى باع باران هذا الحاشية لاهية ففعل كذا
احدا فافضوه لفظا حيثية التى هى ايضا مستقيمة فافضوه لفظا حيثية شرح وعملان
ومتشابهة تعريف لمراتب المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
مع غزال العوارض والخط والتجربة قسمى لمتشابهة لالفاظها وعدم تحقيقه بالوجود العوارض قسمى لمتشابهة ايضا للايهال والارسال وفى هذا الاعتبار الاخير عفى اعتبار الماهية مع قطع النظر عن الخطا
ان الملاحظة فان من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة المعروض متشابهة على العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
فانه كان في الملاحظة الماهية المسترفة عن جميع العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة
اذ لا يكون شئ اى من الماهية المسترفة عن جميع العوارض كما فى المراتب من المراتب من حيثية حقيقة واحدة فانها لو كانت مرتبة

على وجهه كما في ذاتها كان او غيرهما بالقياس الى ما هو خارج عن اى المقوم المجهول فحصل على اى لذلك المقوم اما في قوامه من مرتبة
كما فصل اعني المناطق مثلا فلا يكون له خاصية الجنس الذي هو مقوم بهم في حد ذاته كما يحصل في الخارج فحصل على اى كل ما هو من مرتبة
مرتبة الماهية في الانسان كما سبق بيانها في بحثنا على ان في المقام مطلقا حين احدها اعتبار الماهية مستقيما
الى الامور المحسوسة وثانيها اعتبارها بالقياس الى الامور الغير المحسوسة فعلى الاصطلاح الاول يؤخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شئ اى
من حيث انه حيوان فليكون نوعا معين الانسان وتارة بشرط شئ اى من حيث ينضم اليه ما يخرج من حيث هو من حيث هو
جزأ ومادة وتارة لا بشرط شئ اى من حيث هو من غير تعرض شئ اخر فيكون جنسا ومحمولا وعلى الاصطلاح الثاني يؤخذ الانسان مثلا
تارة كشفا بالعوارض تارة خاليا عن تارة مطلقا فقول الشارح في قوامه من مرتبة ماهية هو الى الاصطلاح الاول في قوله في مرتبة
متأخرة عنها اى من الماهية تارة الى الاصطلاح الثاني كما في الانسان بالقياس الى العوارض الشخصية ووجه التأخر ظاهر لان مرتبة
العوارض لو كانت لازمة او مفارقة متأخرة عن مرتبة المعروض على ما بينناك عليه ان الانسان اذا اخذ لا بشرط شئ كان نوعا اذا
بشرط لا شئ كان مادة ومحمولا واذا اخذ لا بشرط شئ كان شخصا ثم تفصيل المرام ان تحصل النوع بالعوارض الشخصية فما هو في المرتبة المتأخرة
عن مرتبة الماهية ما لا يلقى عليك ان النوع يحقق تمام الماهية ليس يحصل منظر في مرتبة ماهية بالاعتبار بالاشارة الى الوجود والحرمان
وذلك على الوجهين الشخصية فالنوع انما هو بحسب الاشارة بحسب الذات بخلاف ان يكون فان ما هو بحسب الذات الكونية ماهية
في نفسه ما يحتاج الى تم مرتبة ذاتها في النوع فليس في شئ من هذا الحكمة الا ان يكون في ذاتها شيئا مطلقا على قول الانسان شيئا
لا عرض بالقياس الى زيد فانه اذا اخذ لا بشرط شئ كان كائنا اذا اخذ لا بشرط شئ كان عرضا محمولا عليه بالمواظاة لكونه متحملا لمتأخرا
بالعرض واذا اخذ لا بشرط لا شئ كان عرضا محمولا عليه بالاستحقاق لا بالمواظاة فان هذه المرتبة ليست الامتية المتأخرة فظاهر ان باعتبار المتأخرة
لا يصح اكل الوجود اسطة وتلك الامل هو اكل الاستحقاق ومن ههنا اى ومن كون الكاتب عرضا محمولا بالاستحقاق اذا اخذ لا بشرط شئ فليظهر ان
الامل الاستحقاق لا يتحقق بالمبادى بل يتحقق اكل الاستحقاق في اشتقاقه ايضا كما يجري في المبادى وقد تجرى اى الاعتبار بالاشارة الى
كل ما يخرج من مرتبة كانت او كونه بالقياس الى كل ما يتأخره اى يقارن كل طبيعة لاعلى وجب التحصيل كالشوب مثال الطبيعة الكلية بالمرتبة الى البيوت
وزيد مثلا فليطابق الشوب بالقياس الى اوصافه وسائط اكل العموم اى الكلية هو اعتبار لا بشرط شئ بالاصطلاح الاول اى اعتبار الماهية
مستقيما الى الامور المحسوسة ثانيا اى المقوم اى كلياته متشعبة دون هذا اى ليس من ذلك اكل العموم والاعتبار لا بشرط شئ على الاصطلاح الثاني
وهو اعتبار الماهية بالقياس الى الامور الغير المحسوسة لان ما خرج على هذا الاصطلاح قد يكون جزئيا كما اذا اخذ لا بشرط شئ بالقياس الى اوصاف
كافها كما في الكاتب فزيد لا يصح اكل الوجود لا باكل المتعارف وهو اكل الكلى ولو اكل كان كل الخرى على نفسه هذا لانه قد يكون جزئيا فليكون
حيث يرى اى كذا تفصيل لان الانسان مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ على نفسه فليكون بان يؤخذ الماهية من حيث شئ اى من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية
ليبيان من مرتبة المتأخرة من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية
الماهية دون باعتبار الماهية لان الانسان في ذاتها وان تارة كان الانسان في الواقع محمولا بعوارض كثيرة فليكن اى اكل
محمولا بعوارض عن الانسان في ذاتها وذلك لان الماهية لا تطرح مع الماهية تلك العوارض فهي متعلقة عن جميع ما هو خارج عن علمه على ان يكون
متعلقا بقوله من جهة صدق هذا السلب اى سلب العوارض عن الانسان بالاشارة الى ان الماهية ليس بها عوارض بل اى الانسان
ولاد الوجود فان الانسان ليس من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية
انما هو بحسب الذات الكونية ماهية من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية من حيث هو بحسب الذات الكونية ماهية

اي كذا متحدة بالذات اذ هي متحدة مع الاشخاص كذا كذا متحدة مع الطبيعة المطلقة فلها واحدة بالذات متحدة مع الطبيعة المطلقة
بكونها لا يشترط شيئا ولا متحدة بالذات بحسب اعتبار الاشخاص او ليس بها على هذا التقدير باعتبار ان على الطبيعة فلا بد ان يكون العقل عن هذا التقدير
الذي افادنا اي الطبيعة اذ لا ينفك من حيث العموم والاطلاق كما في موضوع القضية الطبيعية كما نرى واحدة بالذات ولا متحدة بالاعتبار
اذ لا يصح استناد احكام الاشخاص اليها اي الى الطبيعة المطلقة على ما يستلزم من احكام المطلق واعتبار عمومها ففكر لان اعتبار العموم والاطلاق
مستلزم لاعتبار الخصوص فلا يصح اجراء الاحكام التي منشؤها بالخصوص على العام من حيث هو قائم قوله ومن حيث هو قابل القابل
هو ليس المشكك في فهم الملة والدين انه اي التعيين جودى تفصيل الملم على ما ذكرنا في التعليق العرضي ان الوجودى يطلق في الشئ من حيث
معان الاول بالايكون له سلب جزأ المفهوم والثاني ما من شأنه الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والعديد يطلق على ايقاظها
والفرق بين تلك المعاني ان المعنى الاول من الوجودى اهم من الثاني والثالث اهم من الثالث وانما المعنى الاول من الوجودى هو نفس
من الثاني وهو نفس من الثالث ان سلب العام يكون نفس من سلب الخاص في الظاهر ان الوجودى حقيقة الاعمى هو المعنى الثالث
والثالث كما يدل عليه اوله الفرقين فبانه على دخوله في قوام الاتحاد الوجودى يعني ان التعيين جزأ الاشخاص الوجودى في الخارج ومن
المبين ان جزأ الموجودى في الخارج موجود في الخارج وقد يقرر بطريق البسط بان زيد كاشفا موجود في الخارج وليس مفهوما الانسان فقط
والاخرى قد قيل على عمومها كما يصح على عمومها انسان فاستبان ان زيد كاشفا عن الانسان مع شئ اخر وهو الشخص فكيف في كذا الشئ
جزأ زيد فيكون وجوده في الخارج فادرك و ذلك الدليل بان يكون كاشفا عن الشخص كذا كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
ان يكون الشخص جزأ الشخص كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
فكيف يمكن ان يكون الشخص جزأ الشخص كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
الاستنتاج فبذلك لا يصح ان يكون احد الجزئين تفكيكا فبذلك لا يصح ان يكون احد الجزئين تفكيكا فبذلك لا يصح ان يكون احد الجزئين تفكيكا
الشخص وهو كما ترى فانه يقال زيد انسان حيوان وقد يقال ان المفهوم من ذلك القول راحة توهم على ان يتوهم من ان يكون
الشخص جزأ خارجيا والى بعد جزأ اعتداليا ولا يلزم التامان المحال ان المذكور ان في توضيح الازاحة ان في الاحتمال الاول بل الى السداد
بالى لا يمكن ان يكون الشخص جزأ الشخص كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
توجب خارجيا الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
وهو جزأ الآخر لان الاتحاد من تشبيه المتكبر فبذلك لا يصح ان يكون احد الجزئين تفكيكا فبذلك لا يصح ان يكون احد الجزئين تفكيكا
المركب التحليل ان يكون عقلي او خارجي على كذا التامان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
اي من ذلك الرواية اي ان يكون كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
غير من ذلك فانه كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
الى ان يكون كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
جزأ كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
بذلك لا يمكن ان يكون كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
بذلك لا يمكن ان يكون كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان
بذلك لا يمكن ان يكون كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان كاشفا عن الانسان

[illegible]

فبقيت المعرفة العقلية احتسابا لغيره في الممارسة وليقيد التفاضل بالمراد اليه أي إلى المعنى فأنشأ أي ثانيا في معرفة فبقيت
فقد التفرع العقلية من المطالب بالتصورية سيما إذا كان في حصول الصورة حلا واللازم تحصيل العلم في فهمه أي في الحقيقة العقلية كما في
في تحصيل صورة غير حاصله المعرفة الآن يحصل في الأول ابتدائي وفي الثاني ثانوي هذا في الحقيقة العقلية
لأن المعرفة العقلية ما يحسب الحقيقة وهو يقيد بقدر الشيء الذي لم وجوده في نفس الأمر فبما كان له خارجا بنا على أن الحدود والتميز في الزمان
ليست تنقسم بالاعتبار إنما جازيل في شاملة للأموال الاعتبارية الموجودة في نفس الأمر ما يحسب الاسم صنف على قولها ما يحسب الحقيقة فهو
يقيد بقدر الشيء باعتباره من غير قطع النظر عن كونه أي كون الشيء موجودا في نفس الأمر ومدى ما يفيض عن أن يعلم أنه من غير ما يقيد
الاعتبارية بحسب الحقيقة إذا صار الشيء المعرفة معلوم الوجود بعد أن لم يكن كذلك فبقيت المثلث في إلهادى الهندسية في الجبر في ثلثه
فصل في تعريفها وهي وجودها على وجودها في الحقيقة حقيقة قويا وكل منها أي من الحقيقة في الاسم ينقسم إلى الحدود والاسم فأنشأ
تفرع إلى خمسة أربعة للمعرفة بحسب الحقيقة وأربعة للمعرفة بحسب الاسم وأقسامها الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام
المساواة بين المعرفة في الصدق بحيث كل ما صدق عليه المعرفة بالصدق في الصدق وبالعكس في شرط الأقسام الأقسام على
قوله المساواة دون قوله الصدق بمعنى الأكثرية تلوته أي ظهور المعرفة بالصدق في الصدق في تفسير الأقسام الأقسام الأقسام
أشارته إلى أن الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام
مساواة في الفهم المساواة بين قولها لا بد أن يكون المعرفة على مساواة في الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام
معرفة المعرفة الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام
أشترط المساواة في الصدق أي في الاشتراط أنما هو تعريف أفراد المعرفة بالصدق في الصدق في تفسير الأقسام الأقسام
يكون المعرفة بالصدق من المعرفة بالصدق أو خص منه فعلى الأول يلزم أن يدخل في المعرفة غير المعرفة فلم يكن الثاني بل هو عدمه
بما لا يخرج أفراد المعرفة من تعريف الأفراد المقصود في الجملة فإن المقصود بالأصلي في تعريفه هو تصور المعرفة بالصدق والأقسام الأقسام
أن يكون في الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام الأقسام
مأذنه في غاية التقصير ومن سمع أن لها آخرين لم يقتضوا ذلك التفسير بل شرط المساواة وأخرجه الاسم والأقسام الأقسام الأقسام
فالتفسير المستعمل عند من هو التفسير التام في التمييز عن جميع ما علم المعرفة ولا يرتب في أن الكلام هو من على ما فهم يكون الفرد في الأفراد
هو التفسير التام لا الاسم منه من النقص أي التمييز عن بعض ما علمه جميعا القينا عليه في قول الشارح في إلهادى الهندسية في الجبر في ثلثه
لأنه لو لم يفسر بان التمييز في الجملة أي هو أن كان من جميع الأفراد ومنه ما مقصود كما هو المذكور في إلهادى الهندسية في الجبر في ثلثه
فبقيت من الأفراد غير ظاهر أو المناسب أن يقال هو في الجملة مقصود فافهم وجوب حلفت على قوله التمييز الأفراد وليس الاشتراط الأقسام
الاعتبارية في المعرفة بحسب الحقيقة أي على أنه في الحقيقة كونه أي كونه في الحقيقة بالصدق في الصدق في تفسير الأقسام الأقسام
بأنه لا بد أن يكون المعرفة بالصدق على ما سبق يكون سابقا على ما سبق فافهم وجوب حلفت على قوله التمييز الأفراد وليس الاشتراط الأقسام
أصلها من المعرفة بالصدق أو كونه أي كونه في الحقيقة كونه أي كونه في الحقيقة بالصدق في الصدق في تفسير الأقسام الأقسام
في معرفة حلفت في المعرفة التام أو كونه أي كونه في الحقيقة كونه أي كونه في الحقيقة بالصدق في الصدق في تفسير الأقسام الأقسام
المعرفة بالصدق في المعرفة التام أو كونه أي كونه في الحقيقة كونه أي كونه في الحقيقة بالصدق في الصدق في تفسير الأقسام الأقسام
فأما في أول المعرفة بالصدق في المعرفة التام أو كونه أي كونه في الحقيقة كونه أي كونه في الحقيقة بالصدق في الصدق في تفسير الأقسام الأقسام

واشار الى ان هذه بان يحصل من الاحتمالات العقلية وان كان مرجعاً عند المتكلمين كذا في بعض المحاشي قوله المفرد انه يقتضي مفرداً لا يدل على التفصيل اي بالوضع الواحد في حيث ان المفرد المشترك الذي يفيد الوضوح والعلانية الكثرة بالتفصيل باعتبار تعدد الوضوح
 حصل اي سواء كان مدلول المفرد بسيطاً او مركباً اما عدم دلالة على التفصيل على الاول فظاهر لعدم وجود المفرد الموقوف عليه فيكون على الثاني ان يكون المفرد وان كان فيلزم ان لا يكون مشتركاً في الالزام الا بالامانة الواحدة في تكييف يدل على التفصيل فظهر ان المفرد ليس دالاً على التفصيل حصل وان عجزه عن التفصيل في بعض اللغات وقيل معنى ذلك القول انه سواء كان ذلك التفصيل تفصيلاً بنسبة خبرية او انشائية
 هذا ولا يجازان يدل المفرد على ان الركب الحزبي يتحقق قضية اتحادية بان يتصل المبرهن من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمفرد ليس به
 الخبيرة والتالي بالمثل لما ذكره الشارح بقوله مع ان كل ما يتب القضية المفروضة ان يكون غائية او المبرك في اللفظ او طائفة اذا ذكرت
 وتبين ان مقتضى على قوله فيتحقق فاذا ذكره من ان طرفي القضية الشرطية اي مقدم والتالي لا يقع التقدير عنها حال الحكم بالمفرد فظهر ان المفرد لا يدل على
 على التفصيل لصح التعبير عن طرفي الشرطية بالحكم المفرد والتالي بالمثل فمقدم مشترك فيتحقق كلام غير كسب من تعيين ولا من سبب بل اي وجه
 كلامه كسب من سبب فظهر ان مقتضى اللفظ لا يدل على التفصيل كما يحتمل وهو كالتري وتوضيحه على ما في بعض الشروح انه لا يجوز دلالة المفرد على معنى الركب
 ان كان في بعض المعنى موضح لسكونه عليه وذا هو الحكم المبرهن عند تحقق كلام غير كسب من سبب ولا من سبب بل اي وجه ان الكلام انما يتكسب من سبب
 اسم فصول لا يكون ذلك المفرد الذي يدل على التفصيل اسماً ولا فعلاً ولا حرفاً فمحصي ان المقسم للاسم والاحرف والمفرد الموضوع معني مفرد
 فلو كان المفرد لا يدل على الركب فلا يكون اسماً ولا فعلاً ولا حرفاً مع ان المفرد غير مبرهن لا يوجد الا في احد ما وتوضيحه المقصود منه تعيين الفرق بين
 المفرد والمركب بان الاول لا يدل على التفصيل والثاني يدل على بيان المفرد الموضوع معني ان لا كلام في المسائل او معناه العالم بوضعه لا يقتضي الى معناه
 دفعة واحدة او اللفظ انما يلتفت اليه على ما معني فشرح المفرد ان كان في اللفظ الموضوع معني ان لا كلام في المسائل او معناه العالم بوضعه لا يقتضي الى معناه
 الياسي الى الموضوع لا كمن فتمت فان يتصل ذلك المعنى المركب الى اجزائه لم يكن ذلك التفصيل ناشئاً من اللفظ او من اللفظ بالمثل بل من التفصيل
 السامع من غير لفظه فخلات الركب فان السامع عند سماع كل جزء من مقتضى الى معناه اي معنى كل جزء الذي هو جزء من اللفظ المركب كل جزء من
 اي معنى اللفظ المركب يلتفت اليه بالتفاتاً على حقيقة وهذا التفصيل المفرد اذا عرفت بالمفرد لا يدل على التفصيل فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً
 لا يكون التفصيل مستقلاً من الركب بل هو مقتضى المعنى ان تعريف اللفظ لا يدل على التفصيل فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً
 والى على التفصيل وهو دلالة عليه يستدعي عدم دلالة الحرف بالكسرة على اللفظ والالفاظ بالانقلاب الى المعنى اللفظي الى المعنى اي من
 عدم كون التفصيل مقتضياً ان لا توافيق بين المفرد والمركب فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً
 بين عدمه وسلب الكون على ما قيل ناظر الى المعنى لا الى اللفظ قال الشارح بجدي في شرح القبر بان هذا تعريف اللفظي على الالفاظ لا يكون مفرداً
 لم يوجدها دون سبب بل هو كمنه دلالة على مفرد ما لا يكون التفصيل مستقلاً منها مقتضى المعنى ان تعريف اللفظ لا يدل على التفصيل فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً
 وافاد الحق في الروايات في استحالة القديمة ان قوله فان لم توجد آه والى ان لا توافيق بين المفرد والمركب بالالفاظ لا يكون مفرداً ولا مركباً في الشرح
 ووضح المفرد في موضع المركب نوعاً اولاً لا تماثل بالاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع المفرد يكون في موضع كان في الاشتقاق وتبين ان
 انه لا توافيق بين عدمه وسلب الكون على ما قيل فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً
 انما كمنه دلالة على مفرد ما لا يكون التفصيل مستقلاً منها مقتضى المعنى ان تعريف اللفظ لا يدل على التفصيل فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً
 انما كمنه دلالة على مفرد ما لا يكون التفصيل مستقلاً منها مقتضى المعنى ان تعريف اللفظ لا يدل على التفصيل فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً
 انما كمنه دلالة على مفرد ما لا يكون التفصيل مستقلاً منها مقتضى المعنى ان تعريف اللفظ لا يدل على التفصيل فلهذا عرفت بالمركب اي تعريفه لفظياً

[illegible]

منه في اذمان الملائكة تصور ما كلفها تصادق فان تحقيق ان حصول الاشياء بالنسبة في الذهن لا يشترط
 وفهمها لها فكلما الصورة تكثرة ومن ههنا يستبين كون الخبر في التحقيق محمولاً وهو لا يلزم الايجاب بان المراد
 صدقها على كثرته بل لما وشرع عنها واللازم ان لا تملك تصديقها الا انها تملك تعدد والمطلوب هو الثاني لان القضية
 صحيح الاستدلال بان الاتحاد من الطرفين بل الجواب بان المراد تكثرة المفهوم بحسب ما خارج في
 الفاضلة من باب اعتبار الاول ان قيل ان تكثرة في الخارج بل كماله هو زيد واما الكليات الفرضية وهو
 الثاني فليس هو شتمها على الهندية لا ينفك عن العقل مجرد تصور ما عن تجويز كثرته في الخارج حتى قيل ان الكليات
 الفرضية بالنسبة الى اتحاد الموجودات كليات بل او كلياته وانجزية منه المعلوم قيل صدق العلم وحبس
 لا يكون كاسبا الا كاستبا وقدية لكل مندرج تحت كل ما عنده يخص بالاضمان كما لا دل على تحقيق الكليات ان
 تصادق كلياتها متساويان والافتقار قافان ان كلياتها متساويان ان يكون خبرها فاما من الجانبين فاعم خص
 صريح بل يخرج بانها واحدة فاعم وخص بطلانها احكام ان يفتضح كل شيء في حقيقة هذه المتساويين متساوية
 والافتقار قافي الصدق فيلزم صدق احد المتساويين بدون الافتقار فكل واحد منهما شك قوي هو ان يفتضح
 ان لا يفتضح في صدق الافتقار بل يكون في الحقيقة المتساويين مما لا فرق في نفس الامر كفاية المتساويين
 انهما لا يفتضح صدق الاول من الثاني وما قيل ان صدق السلب لا يفتضح في وجوده بل في رفعه الاول يفتضح
 الافتقار في تسليمه انما يفتضح صدق المفردات وجوبه كالشيء والممكن اما اذا كانت سلبية فلا يفتضح السببية لا
 اجتماع التفتيض في الشاع اذ ذلك فيه الاجواب الاجمعية الدعوى بغير نقائص تلك المفردات هذا وتفتيض الاعم والكل
 مطلقا كالمس فان افتقار العام يلزم لانتقار الخاص لا عكس تحقيقا بمعنى المفهوم وشكك بان الاجتماع يفتضح
 اعم من الانسان مع ان يفتضحها تابعا وايضا الممكن العام اعم من الممكن الخاص فكل الممكن عام لا يمكن خاص
 وكل لا يمكن خاص اما واجبه في شاع وكلاهما ممكن فكل الممكن عام وواجب اعم من الممكن الخاص فكل الممكن عام لا يمكن خاص
 كما لم يفتضح في الافتقار في الجملة لان من الجهتين افتقار فافتحش يصدق حين احدهما يصدق تفتيض الاخر وهو
 قوتية فتوح في نفس السباين الكلي كالا عجز والاجزاء الانسان واللائق وقد تحقق في مفهوم من جهة كالا في
 والانسان كالعجز والعجزان ههنا سوال وجواب على طبق ما مر ثم كمال ما عين حقيقة الافراد داخل في تمام مشترك بينها
 ومن فروع انفراد الابدال لها ذاتيات وتوابعها يطلق الذي يعني الدائل او خارج مختص حقيقة اولوية او اعززية
 على ان الحرف غير العنصر في غير العمل بتقديره قال الحق في الافاضل على ما عرفت لا يفتضح في عرضي بل يفتضح في

هذا هو المطلوب في التحقيق
 وهو لا يلزم الايجاب بان المراد
 صدقها على كثرته بل لما وشرع عنها
 صحيح الاستدلال بان الاتحاد من الطرفين
 الفاضلة من باب اعتبار الاول
 الثاني فليس هو شتمها على الهندية
 الفرضية بالنسبة الى اتحاد الموجودات
 لا يكون كاسبا الا كاستبا وقدية لكل
 تصادق كلياتها متساويان والافتقار
 صريح بل يخرج بانها واحدة فاعم
 والافتقار قافي الصدق فيلزم صدق احد
 ان لا يفتضح في صدق الافتقار بل يكون
 انهما لا يفتضح صدق الاول من الثاني
 الافتقار في تسليمه انما يفتضح صدق
 اجتماع التفتيض في الشاع اذ ذلك فيه
 مطلقا كالمس فان افتقار العام يلزم
 اعم من الانسان مع ان يفتضحها تابعا
 وكل لا يمكن خاص اما واجبه في شاع
 كما لم يفتضح في الافتقار في الجملة
 قوتية فتوح في نفس السباين الكلي
 والانسان كالعجز والعجزان ههنا سوال
 ومن فروع انفراد الابدال لها ذاتيات
 على ان الحرف غير العنصر في غير العمل

الوجه الذي
 هو المطلوب
 في التحقيق
 وهو لا يلزم
 الايجاب بان
 المراد صدقها
 على كثرته بل
 لما وشرع عنها
 صحيح الاستدلال
 بان الاتحاد من
 الطرفين بل الجواب
 بان المراد تكثرة
 المفهوم بحسب ما
 خارج في الفاضلة
 من باب اعتبار
 الاول ان قيل ان
 تكثرة في الخارج
 بل كماله هو زيد
 واما الكليات
 الفرضية وهو
 الثاني فليس هو
 شتمها على الهندية
 لا ينفك عن العقل
 مجرد تصور ما
 عن تجويز كثرته
 في الخارج حتى
 قيل ان الكليات
 الفرضية بالنسبة
 الى اتحاد
 الموجودات كليات
 بل او كلياته
 وانجزية منه
 المعلوم قيل
 صدق العلم وحبس
 لا يكون كاسبا
 الا كاستبا وقدية
 لكل مندرج تحت
 كل ما عنده يخص
 بالاضمان كما
 لا دل على تحقيق
 الكليات ان تصادق
 كلياتها متساويان
 والافتقار قافان
 ان كلياتها متساويان
 ان يكون خبرها
 فاما من الجانبين
 فاعم خص صريح
 بل يخرج بانها
 واحدة فاعم وخص
 بطلانها احكام
 ان يفتضح كل شيء
 في حقيقة هذه
 المتساويين متساوية
 والافتقار قافي
 الصدق فيلزم صدق
 احد المتساويين
 بدون الافتقار
 فكل واحد منهما
 شك قوي هو ان
 يفتضح ان لا
 يفتضح في صدق
 الافتقار بل يكون
 في الحقيقة المتساويين
 مما لا فرق في
 نفس الامر كفاية
 المتساويين انهما
 لا يفتضح صدق
 الاول من الثاني
 وما قيل ان صدق
 السلب لا يفتضح
 في وجوده بل في
 رفعه الاول يفتضح
 الافتقار في
 تسليمه انما يفتضح
 صدق المفردات
 وجوبه كالشيء
 والممكن اما اذا
 كانت سلبية فلا
 يفتضح السببية
 لا اجتماع التفتيض
 في الشاع اذ ذلك
 فيه الاجواب
 الاجمعية الدعوى
 بغير نقائص تلك
 المفردات هذا
 وتفتيض الاعم
 والكل مطلقا
 كالمس فان
 افتقار العام
 يلزم لانتقار
 الخاص لا عكس
 تحقيقا بمعنى
 المفهوم وشكك
 بان الاجتماع
 يفتضح اعم
 من الانسان
 مع ان يفتضحها
 تابعا وايضا
 الممكن العام
 اعم من الممكن
 الخاص فكل
 الممكن عام لا
 يمكن خاص
 وكل لا يمكن
 خاص اما واجبه
 في شاع وكلاهما
 ممكن فكل
 الممكن عام
 وواجب اعم
 من الممكن
 الخاص فكل
 الممكن عام لا
 يمكن خاص
 كما لم يفتضح
 في الافتقار
 في الجملة لان
 من الجهتين
 افتقار فافتحش
 يصدق حين
 احدهما يصدق
 تفتيض الاخر
 وهو قوتية
 فتوح في نفس
 السباين الكلي
 كالا عجز
 والاجزاء
 الانسان
 واللائق
 وقد تحقق
 في مفهوم
 من جهة
 كالا في
 والانسان
 كالعجز
 والعجزان
 ههنا سوال
 وجواب على
 طبق ما مر
 ثم كمال ما
 عين حقيقة
 الافراد داخل
 في تمام
 مشترك بينها
 ومن فروع
 انفراد الابدال
 لها ذاتيات
 وتوابعها
 يطلق الذي
 يعني الدائل
 او خارج
 مختص حقيقة
 اولوية او
 اعززية

[illegible][illegible][illegible]

11

11

11

11

1941

 NO_x [illegible]